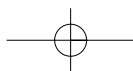
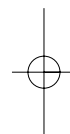
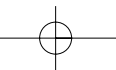


ALL'ORIGINE DELLA DIVERSITÀ

LE SFIDE DEL MULTICULTURALISMO

a cura di Javier Prades
prefazione del Cardinale Angelo Scola





Indice

- 9 **Prefazione**
del Cardinale Angelo Scola
- 13 **Introduzione**
di Javier Prades
- 15 **Parte prima**
Ordinare la convivenza
- 17 1. Multiculturalismo e hard cases
di Luca Antonini, Aurelio Barazzetta, Andrea Pin
- 33 2. Diritti umani e pluralità delle culture: un percorso possibile
di Marta Cartabia
- 49 3. Multiculturalismo e questioni eticamente controverse: quale
regolamentazione?
di Lorenza Violini
- 63 4. L'integrazione multiculturale nel modello di Abramo: «Ger»
e «Toshav»
di Joseph H.H. Weiler
- 71 **Parte seconda**
Comprendere la diversità
- 73 5. Riconoscimento e cultura. Per un modello delle soggettività
interculturali
di Francesco Botturi

8	All'origine della diversità
85	6. L'incontro e l'emergenza dell'umano <i>di Carmine Di Martino</i>
105	7. Disuguaglianze, differenze e diversità: l'integrazione sociale oltre il multiculturalismo <i>di Pierpaolo Donati</i>
119	8. Il nesso fra «fondamentalismo» e «relativismo» <i>di Costantino Esposito</i>
135	Parte terza Riconoscere Dio come fondamento comune
137	9. Chiesa, modernità, multiculturalismo. Riflessioni estemporanee <i>di Mons. Francisco Javier Martínez Fernández</i>
151	10. Interculturalità e missione cristiana nella società di oggi <i>di Massimo Borghesi</i>
173	11. La guerra e la diversità americana. Una valutazione teologica <i>di Stanley Hauerwas</i>
187	12. Multiculturalismo in Gran Bretagna: il caso del recente dibattito sulla sharia <i>di John Milbank</i>
205	13. Conoscere la verità attraverso testimoni. La fede cristiana nel contesto del dialogo interreligioso <i>di Javier Prades</i>
221	14. Multiculturalismo e comunità civile nello Stato liberale: verità e libertà religiosa <i>di David L. Schindler</i>
237	Gli autori

Prefazione

del Cardinale Angelo Scola

Ogni riflessione su mutazioni sociali imponenti, soprattutto se caratterizzate da rapidità e da globalità, non dovrebbe mai dimenticare la buona regola, richiamata efficacemente a suo tempo dal Nobel Alexis Carrel, che molta osservazione e poco ragionamento sono condizioni necessarie per giungere al vero. Così per il multiculturalismo è cruciale anzitutto cogliere i dati per poi offrirne adeguata spiegazione e poterne orientare il turbolento processo in atto. Questa considerazione di metodo può apparire piuttosto ovvia, eppure in non poche discussioni sul tema se ne sente macroscopicamente la mancanza.

La presenza massiccia di immigrati in Europa, la loro diversità etnica, culturale e religiosa, il loro inserimento nella vita quotidiana delle nostre società, la loro almeno incipiente partecipazione alla vita democratica delle nostre nazioni... Prima di ogni considerazione è necessario riconoscere che ci troviamo di fronte a un *processo storico* ancora del tutto aperto. Il farsi della storia, infatti, è legato a un intreccio di libertà, quella di Dio, quella degli uomini e quella del maligno. Per questo possiede un carattere «indeducibile», la cui determinatezza non può essere dominata. Va assecondato perché si possa coglierne l'*identikit*. Ciò non significa che gli accadimenti, le situazioni, le cause e i processi storici a cui questi fattori danno vita siano frutto di un disegno fatale, né di un caso cieco. Da quando il Figlio di Dio si è fatto carne ed è morto e risorto per la nostra sal-

vezza, l'imponenza del fattore libertà con il suo triplice soggetto è emersa alla coscienza degli uomini in modo tale da non poter essere più cancellata.

Anche per andare all'*origine della diversità* occorre conoscere, interpretare, orientare: obiettivi ardui che possono essere perseguiti solo da un soggetto personale e comunitario disposto a vivere da protagonista nella società rischiando pertanto la propria libertà.

I diversi contributi sul tema del multiculturalismo pubblicati nel presente volume, organizzati in tre sezioni (scienze giuridiche e sociali, scienze filosofiche e scienze teologiche), vogliono rispondere agli obiettivi indicati offrendo qualche chiave di riflessione che possa accompagnare la coscienza dei popoli del ricco Occidente ad affrontare il processo di *meticcio di civiltà*.

Il lettore troverà numerosi e validi suggerimenti sia per cogliere le questioni radicali poste dall'incontro tra le culture – si pensi semplicemente alla domanda sul carattere positivo della differenza – sia per superare proposte incapaci di offrire soluzioni o almeno di aprire strade percorribili, in particolare gli autori concordano sulle necessità di “superare” il multiculturalismo.

A me preme sottolineare l'importanza dell'insistenza sulla categoria di *testimonianza*, affermata secondo tutta la sua pregnanza teoretica (Prades). La Verità, che è tale perché vivente e personale, chiama sempre in causa la libertà dell'uomo, lo vuole suo testimone. Il testimone, infatti, si concepisce solo in funzione della verità a cui rende testimonianza. Nel dare testimonianza scopre il suo vero volto. Un atteggiamento che è garanzia di radicale apertura e disponibilità a riconoscere alla verità vivente il diritto di manifestarsi dovunque e comunque. Per questo la testimonianza non si dà mai una volta per tutte. L'uomo è chiamato ad essere testimone della verità *qui ed ora*, in questa precisa circostanza storica, che non è quella di ieri né quella di domani. In quest'ottica si comprende allora come la verità per la sua natura universale si dia sempre «nella forma dell'universale concreto, cioè del valore universale di una realizzazione determinata e particolare» (Botturi). Per conoscere e riconoscere la verità, quindi, non c'è altra strada che il libero e riflettuto incontro tra testimoni, personali e comunitari. Questa è



Prefazione

11

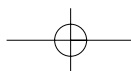
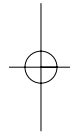
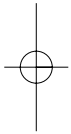
l'unica strada perché il processo di *meticciato di civiltà* in atto sul pianeta venga orientato a una vita buona.

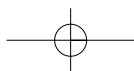
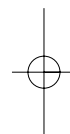
Il nostro tempo è assetato di uomini e donne capaci di documentare, con convincenti ragioni, in tutti gli ambienti dell'umana esistenza che la mescolanza di popoli in atto non è una condanna fatale, ma il disegno amoroso del Padre.

Assai più convincente del fatalistico «*sic placitum*» di Virgilio (Eneide I, 283) è il «*beneplacitum Patris*» di Ireneo (*Adversus haereses* IV, 26, 2).

Di questo i cristiani, per pura misericordia, possono essere testimoni.

Venezia, 25 aprile 2008
Solennità di San Marco Evangelista





Introduzione

di Javier Prades

Il presente volume raccoglie i risultati dei vari Seminari dedicati dalla *Fondazione per la Sussidiarietà* al tema del multiculturalismo, fra il dicembre 2006 e il febbraio 2008, proprio in vista del 2008 che sarebbe stato dichiarato *Anno Europeo del Dialogo Interculturale*.

A questo proposito, è doveroso intervenire in merito a un *fatto*, quello cioè dell'incontro-scontro fra uomini di cultura e religione diverse, che senz'altro ha dimensioni globali, ma che incide in modo particolare sulla realtà europea. L'*interpretazione* – giuridica, filosofica e teologica – di questo fatto è più che mai necessaria per favorire una convivenza pacifica. Serve identificare ciò che è all'origine di ogni diversità pensabile, ciò che è *esperienza elementare* comune a tutti, per poter giudicare i modi di vita oggi presenti nella nostra società e ordinarli al bene comune.

Siccome l'esperienza elementare non si dà mai in modo astrattamente universale, ma nelle concrete realizzazioni storiche, tocca a noi europei il compito di dire l'esperienza elementare così come si riconosce nella nostra *tradizione*, quale fattore determinante dell'incontro con chiunque vorrà venire a lavorare e a vivere da noi. In questa tradizione la fede cristiana è (stata) essenziale. Quali sfide le pone adesso il multiculturalismo?

Nella pubblicistica internazionale abbondano i testi sull'argomento multiculturale. Segno dell'urgenza non solo teoretica, ma soprattutto esistenziale della posta in gioco. Che cosa può contradd-

distinguere questo libro riguardo ai numerosi studi disponibili? Saranno di certo i lettori a giudicarlo. Noi possiamo semplicemente metterne in risalto alcune caratteristiche.

In primo luogo il fatto che gli autori sono – anche se in diverso grado e profondità – amici. All’origine di questa relazione tra diversi si trova una comune percezione – sia pure con accenti differenziati – dell’intangibile dignità dell’uomo, della società come luogo di possibile incontro fra gli uomini, e di Dio come fattore decisivo per l’umanizzazione dei rapporti personali e sociali. Questa percezione religiosa della vita passa, in quasi tutti i collaboratori, attraverso la fede cristiana (in diverse confessioni).

In secondo luogo, gli autori provengono da discipline diverse, eppure si potrà riconoscere nei loro scritti una concezione e un uso della ragione che li accomuna: colgono problematiche simili – all’interno del loro ambito specifico: giuridico, sociologico, filosofico o teologico –, e propongono di superare «il multiculturalismo». Sentono perciò l’urgenza di «allargare la ragione» secondo una concezione non ridotta strumentalmente o immanentisticamente. In termini più convenzionali si potrebbe parlare di un volume interdisciplinare e interconfessionale, aperto al dialogo multiculturale e multireligioso.

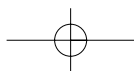
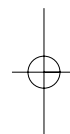
Infine, occorre segnalare la convinzione di molti dei collaboratori che la fede cristiana sia un fattore di novità decisivo nell’affrontare l’argomento multiculturale, a patto che non rinunci alla propria originalità, sia rispetto alla sua natura sia rispetto alla modalità testimoniale di porsi davanti agli uomini.

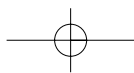
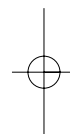
Mi sia concesso di esprimere la soddisfazione di aver potuto lavorare insieme a tanti amici, assecondando un desiderio di antica data. Ringrazio il Cardinale Scola per la sua incisiva prefazione, i professori Antonini, Botturi e Di Martino, che hanno voluto condividere con me ogni passaggio di questo percorso, e il professor Vittadini, Presidente della Fondazione, che sin dall’inizio ha voluto incoraggiare e sostenere generosamente il nostro lavoro. Un grazie anche a Dario Chiesa, Carlo Melato e Michele Pirotta per il loro sforzo editoriale.

Madrid, 29 giugno 2008
Solennità dei Santi Pietro e Paolo



PARTE PRIMA
ORDINARE LA CONVIVENZA





Capitolo primo

Multiculturalismo e hard cases

di Luca Antonini, Aurelio Barazzetta, Andrea Pin

1.1. Fatto e ideologia multiculturalale

L'impatto del multiculturalismo sul mondo giuridico apre straordinari problemi e speranze. Il diritto si trova a fronteggiare scenari decisamente nuovi, indotti dai fenomeni migratori e dall'accentuata diversificazione culturale, che mettono in discussione alcune delle tradizionali «tranquillità» giuridiche che si erano venute formando nei contesti tendenzialmente omogenei degli Stati-nazione.

Da questo punto di vista, il multiculturalismo è innanzitutto un fatto che sfida e mette alla prova la capacità stessa del diritto di essere «ordinamento», di garantire un ordine ragionevole. Si tratta di una sfida che spesso conduce a soluzioni paradossali e inadeguate; ma che nello stesso tempo ha un valore positivo perché spinge la cultura giuridica fuori dalle secche del formalismo, nell'avventura della riflessività verso la riconquista di un carattere «sapienziale» del diritto.

Il multiculturalismo è anche una dottrina politica, che ha assunto notevoli sfumature e caratterizzazioni sia sul piano ideologico (si va da quella di tipo comunitarista a quella pluralista¹), sia su quello delle attuazioni politiche (quella europea, ad esempio, ha una caratterizzazione di tipo statalistico che è sostanzialmente estranea a quella degli USA)². Il denominatore comune è di propugnare una cittadinanza inclusiva nei confronti delle culture diverse attraverso

il riconoscimento di «diritti culturali», ma il metodo con cui vi si perviene è quello di relativizzarle: il prezzo per il riconoscimento dei diritti è che non si possa dire nulla sulla maggiore o minore verità di tutte le culture («tutti differenti, tutti uguali»)³. Si tratta di un assunto a riflessività azzerata che ha creato più effetti negativi che positivi, come ha lucidamente evidenziato Amartya Sen⁴. I conflitti – fino ai recenti fatti di terrorismo – generati in Gran Bretagna dalla dottrina multiculturale, ne rappresentano emblematicamente il limite: quello di scoraggiare l'apprendimento tra le culture. La rivendicazione del pluralismo, infatti, non legittima l'incontro, ma la giustapposizione, il puro e semplice *ex-sistere* del fatto sociale della differenza: in breve, rinuncia allo scambio⁵, finendo per proporre una convivenza senza rapporti⁶.

I fallimenti non mancano, però, neanche in quei contesti che si sono ispirati a formule politiche opposte a quella del multiculturalismo, come dimostra, nell'ambito dell'assimilazionismo francese, il caso della sommossa delle *banlieues* parigine nel 2005 e, in prospettiva, la questione della forte minoranza turca in Germania per la quale, non a caso, il premier turco Erdogan ha recentemente chiesto integrazione e non assimilazione, definendo quest'ultima un «crimine contro l'umanità».

1.2. Dimensioni giuridiche implicate nel fenomeno multietnico

Di fronte alla multietnicità gli ordinamenti giuridici contemporanei hanno prodotto tentativi di risposta variamente ispirati a queste dottrine politiche. Si tratta di tentativi sviluppati ai vari livelli dell'ordinamento, con sfumature differenti indotte anche dalla connotazione specifica del fenomeno, in alcuni casi determinato dalle migrazioni, in altri dalla presenza storica di popolazioni indigene minoritarie.

A livello costituzionale gli esempi più significativi riguardano testi recenti. Ad esempio, la Costituzione peruviana del 1993 all'art. 2.19 dispone: «*Toda persona tiene derecho: a su identidad étnica y*

cultural. El Estado reconoce y protege la pluralidad étnica y cultural de la nación». La sensibilità multiculturalista si è imposta anche in alcuni recenti statuti e costituzioni regionali. Ad esempio, quella catalana dove se da un lato il nazionalismo porta a consacrare il catalano come lingua ufficiale, dall'altro paradossalmente difende «un regime d'accoglienza delle persone immigrate» e la necessità di promuovere «politiche che garantiscano il riconoscimento e l'esigibilità dei diritti e doveri delle persone immigrate», fino a dar spazio a forme di unione coniugale come la poligamia. Il tema ha segnato anche la recente stagione dell'autonomia regionale italiana; ad esempio, il nuovo statuto della Toscana all'art. 4 stabilisce come finalità prioritarie: «Il rifiuto di ogni forma di xenofobia e di discriminazione legata all'etnia, all'orientamento sessuale e a ogni altro aspetto della condizione umana e sociale; l'accoglienza solidale delle persone immigrate, secondo i principi del pluralismo delle culture, del reciproco rispetto e dell'integrazione sociale».

Il livello civile e amministrativo della questione in esame offre un campionario vastissimo di soluzioni, soprattutto in tema di politiche sociali. Il limite di quelle ispirate al multiculturalismo è che a volte – come sottolineato da Fukuyama – si spingono gli immigrati a cercare *welfare* invece che lavoro, «contribuendo direttamente a indurre un senso di alienazione e disperazione»⁷. In questo senso merita di essere ricordato il reddito minimo di inserimento previsto dalla Regione Friuli-Venezia Giulia, che è stato calibrato solo sul requisito della residenza proprio per favorire gli immigrati, ma in realtà determina non pochi effetti perversi, come quello di favorire culture contrarie all'emancipazione della donna, cui spesso viene impedito di lavorare per conseguire il contributo regionale.

Tra le soluzioni di tipo assimilazionista, invece, è emblematica la legge francese n. 228/2004 che ha vietato agli studenti degli istituti di formazione non universitaria di indossare segni o tenute che manifestino *ostensiblement* un'appartenenza religiosa (con la connessa difficoltà di individuare i criteri che definiscano il livello di esposizione).

Per quanto riguarda il diritto penale, infine, risale almeno agli anni Ottanta l'inizio della progressiva affermazione di ordinamenti

penali e processual-penali paralleli, ricalcati sui costumi propri delle etnie locali e applicabili solo agli appartenenti a queste ultime. Basti pensare in Perù alla *Ley de Comunidades Campesinas* o, in altri Paesi, a deroghe che consentono solo a pellirosse, *indios* o aborigeni di cacciare specie protette. Soluzioni di questo genere sono evidentemente venute da un tentativo degli ordinamenti di ascendenza europea di riappacificarsi e riconciliarsi con minoranze aborigene discriminate. Vi sono poi altri casi in cui, a prescindere dalla presenza di popolazioni indigene native, le leggi penali finiscono per abbandonare la loro tradizionale neutralità a prescindere dalla specificità della vicenda storica per riconoscere «trattamenti speciali» atti a consentire, in deroga alle regole generali, talune «eccezioni culturalmente fondate»⁸. A livello europeo la principale tendenza della legislazione penale è tuttavia quella dell'indifferenza rispetto ai comportamenti dei culturalmente diversi. Non mancano, peraltro, soluzioni espressive di atteggiamenti opposti alla logica multicultural. Ad esempio, la recente legge italiana sul divieto di mutilazioni genitali femminili è attraversata da un'inedita esagerazione punitiva. Una considerazione particolare, inoltre, deve essere data alle legislazioni penali dell'emergenza, sorte in ragione della lotta al terrorismo e che in alcuni casi, come ad esempio il pacchetto normativo USA culminato nel *Patriot Act*, corrono il rischio di sconfinare verso un «diritto penale del nemico».

Nell'ambito penale un ruolo molto significativo rispetto alla sensibilità multiculturale è però quello – come si vedrà – della giurisdizione, in forza della possibilità di applicare le cosiddette «esimenti culturali» (*cultural defenses*) agli imputati di processi penali aventi a oggetto reati «culturalmente orientati» (*cultural offenses*).

1.3. Una nuova esigenza di verificare le categorie giuridiche tradizionali

L'analisi delle soluzioni giuridiche evidenzia una grande varietà di approcci: si oscilla tra il riconoscimento della diversità culturale, che consente a singoli o persino a gruppi di accedere a tutele e *sta-*

tus differenziati, e l'assimilazione delle diversità all'interno di uno *standard* uniforme, il quale le relega nel privato. Peraltro, risposte articolate e diverse, se non anche contraddittorie, spesso convivono all'interno degli stessi sistemi generalmente «orientati» all'ideologia multiculturalista o a quella assimilazionista.

Dall'osservazione di questo complesso panorama giuridico, in ogni caso, deriva una prima conclusione: il nuovo contesto mette inevitabilmente sotto scacco una logica puramente conservatrice del diritto esistente: «noi, qui, facciamo così»⁹ non sembra essere più un argomento troppo tranquillamente spendibile.

Il nuovo intreccio tra le culture costringe anche i giuristi a riflettere su quei fondamenti prima dati per scontati in una società culturalmente omogenea. L'irrompere di visioni radicalmente diverse ha rivelato infatti in modo incontrovertibile come il sistema giuridico, nato dalla tradizione occidentale, in realtà si fondi su scelte di valore che non sono invece affatto scontate in altre culture, quali la dignità personale, la libertà individuale, i diritti individuali irrinunciabili, la separazione tra legge, morale e religione, l'eguaglianza tra uomo e donna e così via. Del resto, la soluzione all'enigma multiculturalista non sembra risiedere nella creazione di specifiche sfere per i vari gruppi culturali, all'interno delle quali questi possano perpetuare la propria tradizione indisturbati. Queste hanno degli importanti punti di tangenza, esplorati da tempo, che fanno incontrare nella sfera pubblica soggetti appartenenti a culture diverse. Inoltre, una tradizione «è grande non solo per quello che può aggiungere alla saggezza dell'universo, ma anche per la sua capacità di trarre arricchimento, con giudizio, dalle altre tradizioni»¹⁰.

In definitiva, la nuova dimensione sociale sollecita l'esperienza giuridica ad aprirsi a una nuova riflessività, a interrogarsi sul perché di determinate scelte di valore e sul perché queste possono dirsi realmente universali. Definire la prospettiva di questa nuova riflessività non è cosa semplice, né di breve periodo. In questa sede è possibile solo delineare alcune generiche suggestioni che evocano un certo superamento di paradigmi spesso diffusamente e acriticamente accettati come quello hobbesiano – e poi schmittiano – «*authoritas non veritas facit legem*», o come quello kelseniano di una

«dottrina pura» del diritto. In altre parole, si evidenzia la necessità di spostare l'ago della bilancia dell'esperienza giuridica sul terreno della *ratio* – senza accontentarsi della mera *voluntas* – per iniziare ad aprire un dialogo giuridico fondato su quella che acutamente Donati definisce «ragione relazionale», per indicare quella ragione dove l'identità non è assunta in modo autoreferenziale («l'individuo moderno vede se stesso attraverso la propria immagine sullo specchio») e il dialogo è non solo con l'immagine dell'altro. La ragione relazionale, allora, «potrebbe diventare l'operatore di un nuovo ordine socioculturale, in cui a ciascuno viene chiesto di dare buone ragioni dei suoi comportamenti, azioni e modi di vita»¹¹.

Da questo punto di vista è la «società stessa in cui viviamo, una società plurale, che ci manifesta il bisogno di una nuova laicità, cioè di uno spazio nel quale tutti possano portare la propria idea di vita buona come proposta alla libertà altrui», nel quale svolge un compito essenziale il dialogo, la «reciproca narrazione della propria soggettività»¹². Si tratta di una narrazione che implica, in un certo senso e in forme specifiche, anche le sedi istituzionali: dalle aule parlamentari a quelle dei tribunali.

Peraltro, sono spesso i giudici i primi a trovarsi sulla frontiera multiculturale: è innanzitutto di fronte a loro che si presentano casi segnati dall'appartenenza culturale del singolo e l'intervento del legislatore è successivo al moltiplicarsi d'ipotesi analoghe, condizionato anche dai tempi lunghi della produzione legislativa. Ai giudici, nei limiti consentiti dall'ordinamento, compete quindi spesso il compito di riflettere per primi sul bilanciamento tra il diritto del singolo a mantenere la propria identità e la conservazione di un tessuto giuridico comune tra gli individui e le culture.

Per iniziare ad approfondire questa esigenza di riflessività e di verifica delle categorie giuridiche è apparso utile proporre di seguito una serie di soluzioni concretamente adottate a livello legislativo o giurisprudenziale, esplicitandone i criteri che spesso sono rimasti impliciti e sottotraccia.

La classificazione che qui si propone – che distingue tra casi difficili, ardui ed estremi – si basa sulla gravità del bene implicato: tutti gli esempi, comunque, sembrano rappresentare quelli che

Dworkin definisce «casi difficili»¹³, nei quali il ragionamento giuridico può muovere da singole norme puntuali, ma finisce inevitabilmente per risalire ai principi.

1.4. Casi difficili, ardui ed estremi

Spagna e Italia, siglando accordi di cooperazione o intese con le rispettive comunità ebraiche nazionali, hanno concesso loro di astenersi dal lavoro il sabato, per ragioni legate al precetto festivo di santificare tale giorno evitando occupazioni lavorative. Tuttavia è stato loro imposto di aderire a eventuali e inderogabili casi di necessità nei quali è il diritto al riposo sabbatico a cedere il passo. La soluzione, del resto, è in linea con la stessa tradizione ebraica, per la quale il dovere del riposo viene meno qualora sia messa a repentaglio la tutela di beni fondamentali.

Vi sono ipotesi nelle quali la difficoltà di contemperare le esigenze proprie di una singola tradizione culturale e alcuni principi dell'ordinamento si fa però più stringente (casi ardui). Ad esempio, negli Stati Uniti un evento senza precedenti si è verificato con il primo eletto al Congresso di religione musulmana, Keith Ellison, che ha chiesto e ottenuto di prestare giuramento sul Corano anziché sulla Bibbia. La peculiarità del caso va collocata nel solco della storia della nazione americana, che ne fa una delle icone della libertà religiosa, avendo costituito il ricettacolo di molti perseguitati religiosi del Vecchio Continente. Dando quindi quasi per scontato che fosse opportuno mantenere il giuramento religioso, il dilemma è stato se far giurare il nuovo deputato sul Corano o sulla Bibbia, optando poi per la prima ipotesi. La soluzione apparentemente *soft*, all'europea, di eliminare il giuramento¹⁴, non è stata considerata avendo prevalso la caratterizzazione pubblica della propria fede.

Un altro caso arduo nel quale emerge il tema della società multiculturali è quello del crocifisso nelle aule scolastiche. Il dibattito ha lambito la Svizzera, dove la magistratura ha chiaramente opinato per la sua illegittimità. Ha toccato la Germania – con una signi-

ficativa dialettica tra la Corte costituzionale, che lo ha ritenuto illegittimo, e la Baviera cattolica, che lo ha ripristinato, prevedendo però, nei casi di contrasto nella classe, che si giunga a soluzioni concertate, anche eventualmente togliendo il crocifisso – e infine l'Italia, dove il dibattito è sfociato in due significative sentenze. Tar Veneto (sent. n. 1110/05) e Consiglio di Stato (sent. n. 556/06) hanno infatti deciso per la legittima esposizione, ritenendo che questa non solo non leda, ma anzi documenti le radici della laicità dello Stato. È interessante considerare i criteri sottesi al ragionamento dei giudici: la dottrina ha infatti avuto modo di notare come la differenza d'impostazione nella giurisprudenza tedesca e italiana sia riconducibile alla diversa sensibilità religiosa della cultura protestante e di quella cattolica¹⁵ – e in questo senso depone la circostanza che la Baviera cattolica si sia discostata dall'avviso della Corte costituzionale. La Corte tedesca tende a distinguere chiaramente l'ordine religioso da quello secolare per evitare che il primo venga «inquinato»: esporre la croce nelle sedi istituzionali costituirebbe una sorta di sua «profanazione». La cultura cattolica, invece, non teme che la compenetrazione tra gli ordini possa profanare la religione.

Un altro caso complesso è quello sull'esonero dall'uso del casco per i *sikh* che usino motocicli in Gran Bretagna (*Road Traffic Act* del 1988). L'uso del turbante – obbligatorio per i fedeli di tale confessione – confliggeva con l'obbligo di indossare un casco di protezione, fino a quando una norma legislativa non ne ha previsto l'esenzione. Certamente la norma ha eliminato il conflitto di lealtà tra il dovere religioso di portare il turbante e quello giuridico d'indossare il casco; in questo modo la soluzione normativa ha fatto prevalere il principio d'uguaglianza – nell'usare motocicli – sul diritto alla salute, che giustificerebbe l'obbligo del casco. La soluzione normativa si presenta però doppiamente criticabile. L'uso del motociclo, in primo luogo, non costituisce una prescrizione, ma solo una facoltà, in secondo luogo, il diritto alla salute è stato considerato come un bene nella libera disponibilità del soggetto senza nemmeno considerare i costi che ne possono derivare a carico della collettività.

Altri casi ardui si collocano sul versante delle politiche assimilazioniste. La Francia, a seguito di una celeberrima *querelle* decennale sull'uso del velo da parte delle bambine musulmane a scuola, ha vietato – lo si è prima ricordato – non solo di portare il velo, ma di tutti i segni religiosi *ostensibles*. Di qui una parificazione che, oltre a nuocere ai musulmani, ha colpito i cristiani, cui è stato fatto divieto di portare croci di misura significativa, e soprattutto gli ebrei, cui è stato impedito di portare la *kippà* – il che, per gli ortodossi, costituisce una vera e propria prescrizione religiosa. Si tratta peraltro di una soluzione che dà luogo a gravi contraddizioni: il divieto imposto agli alunni di una scuola di indossare un simbolo religioso potrebbe infatti pregiudicare lo stesso diritto all'istruzione, con gli alunni costretti a cambiare scuola e magari a iscriversi a scuole confessionali pur di restare coerenti al proprio credo (o alla propria appartenenza). Inoltre gli insegnanti o i dirigenti di istituti scolastici dovranno sorvegliare, ogni mattina, l'abbigliamento dei propri studenti per decidere se il simbolo da questi eventualmente portato sia o meno un simbolo religioso; se, in questo secondo caso, sia portato in modo ostentato o no; e se infine (come ha precisato la circolare applicativa della legge francese) esso possa essere considerato *discret* oppure *indiscret*: per poi conclusivamente decidere, al termine di tale esame, se espellere l'alunno dalla scuola¹⁶.

Veniamo ora ai casi estremi. La dottrina riconosce che «il diritto penale è lo strumento più pervasivo, più costrittivo, *più intollerante* che uno Stato di diritto possa adoperare in tempo di pace»¹⁷. Tuttavia, forse proprio perché anche il diritto penale richiede un'etica condivisa per individuare e perseguire obiettivi unitari, i giudici hanno preso in seria considerazione la componente culturale nell'attività giurisdizionale.

Nei Paesi di *Common law* in alcuni casi viene riconosciuta al *Public Prosecutor* la possibilità di esercitare o meno l'azione penale, in base al principio di opportunità, riguardo a reati a sfondo culturale, le cosiddette *cultural offenses*. Si tratta di «un comportamento realizzato da un membro appartenente a un gruppo etnico di minoranza, che è considerato reato dalle norme del sistema della cultura dominante. Lo stesso comportamento nel sistema culturale

dell'agente, è invece condonato, accettato come comportamento normale, o è approvato, o addirittura caldeggiato e incoraggiato in determinate situazioni»¹⁸.

Nei paesi continentali in genere questa possibilità non è prevista, anche se si assiste al diffondersi di una certa tolleranza giurisprudenziale verso illeciti «culturalmente motivati». Tra i numerosi casi, a titolo esemplificativo, si può far menzione di quanto accaduto in Germania, dove è stato assolto un immigrato senegalese che si era preso cura e aveva accolto in casa una sua connazionale minorenni con cui successivamente aveva stabilito una relazione sessuale nonostante il paragrafo 174 del codice penale tedesco punisca chi, abusando del rapporto di dipendenza connesso con la relazione di tutela, svolga attività sessuali con un minorenni a lui affidato. O ancora, quando è stato assolto un immigrato turco che aveva avuto rapporti sessuali con la figlia maggiorenne, in base all'argomento, in verità piuttosto inconsistente, «che tali rapporti erano cominciati in Turchia, dove però non sono perseguibili penalmente»¹⁹. In Italia, si è chiuso con l'archiviazione un procedimento penale a carico di una coppia di nigeriani che aveva procurato l'escissione alla propria figlia, sulla base della considerazione per cui tale pratica di mutilazione era pienamente accettata dalle tradizioni del paese di provenienza. La Cassazione, invece, in alcune occasioni ha respinto con decisione il tentativo di giustificare reati come i maltrattamenti in famiglia in base alla cultura dell'agente, richiamando i valori fondamentali degli artt. 2 e 3 della Costituzione, i quali «costituiscono uno sbarramento invalicabile contro l'introduzione di diritto e di fatto nella società civile di consuetudini, prassi, costumi che suonano come "barbari" a fronte dei risultati ottenuti nel corso dei secoli per realizzare l'affermazione dei diritti inviolabili della persona»²⁰.

1.5. Alla ricerca del diritto sapienziale

«Gli spagnoli, con mostruosità senza esempio, coprendosi di onta incancellabile, non sono giunti a sterminare la razza indiana e nemmeno a impedirle di dividere i loro diritti; gli americani degli Stati

Uniti hanno invece raggiunto questo doppio risultato con una meravigliosa facilità, tranquillamente, legalmente, filantropicamente, senza spargimento di sangue, senza violare uno solo dei grandi principi della morale agli occhi del mondo. Non si potrebbero distruggere degli uomini rispettando meglio le leggi dell'umanità»²¹.

Queste parole di Tocqueville suonano come una straordinaria provocazione. Quella multiculturalale è una pagina della vicenda umana estremamente complessa, dove convivono esperienze diverse fra loro, spesso accomunate dalla violenza e dal sangue, ma con esiti diversi a seconda del tipo di mentalità che le gestiva (ad esempio, protestante o cattolica). Eppure dentro questa pagina si ergono – e ancora interrogano la storia – anche episodi straordinari di incontro tra culture come l'eccezionale esperienza delle *Redducciones*²² o la vicenda del gesuita Matteo Ricci, la cui tomba è stata addirittura situata all'interno della sede della Scuola del Partito Comunista Cinese, a Pechino, tanto i cinesi stimano il ricordo di questa personalità²³.

Si tratta di «buone pratiche» che in fondo dimostrano come la vera integrazione richieda un'interazione, un dialogo vero con la struttura nativa dell'altro, un incontro. Un incontro che è innanzitutto tra uomini, tradizioni, culture, prima che ancora con lo Stato²⁴.

Le politiche costituzionali, legislative e amministrative hanno certo una decisiva importanza, così come le soluzioni giurisprudenziali, ma in un ambito che non si sovrappone o sostituisce a quella dimensione primaria della società dove si può raggiungere un'interazione autentica.

La veloce rassegna di casi difficili, ardui ed estremi mette in evidenza i dilemmi di fronte ai quali si possono trovare i giudici e il legislatore; dilemmi che aumentano con l'intensità e la gravità dei principi che si mettono in gioco.

In questo modo il mondo del diritto è provocato, su più fronti, dall'enigma multiculturalale. Come afferma Fukuyama: «L'insorgere del relativismo ha reso più difficile per i postmoderni affermare quei valori che agli immigrati è chiesto di fare propri [...]. L'immigrazione ci costringe in maniera particolarmente stringente a

porci la domanda: chi siamo?». Da questo punto di vista, anche il diritto occidentale è sfidato a riscoprire, a verificare, a rifondare la propria tradizione dei diritti umani universali: non può limitarsi a riproporla ideologicamente o acriticamente, come un semplice dato di fatto, ma deve riscoprirne la giustificazione razionale.

Si rischia altrimenti di rimanere senza via di uscita. Da un lato non rimane, infatti, che la possibilità di dar vita a normative facoltizzanti, che consentono deroghe puntuali alla disciplina generale²⁵, ma si rimane senza risposta su quanto dei principi costituzionali si possa smussare. D'altro lato, si rimane incastrati nella strettoia della *laïcité* oppure, per scongiurare la disintegrazione dell'ordinamento e la crisi della convivenza sociale, ci si affida (la cosiddetta prospettiva interculturale) a Carte dei Diritti o dei Valori che dovrebbero contribuire a delineare i contorni ideali del Paese, introdurre gli immigrati nella società e ispirare una dimensione ideale della vita istituzionale e civile. Ad esempio: la Carta dei Valori emanata dal Ministero dell'Interno italiano, la Carta della laicità nei servizi pubblici proposta in Francia, l'iniziativa del premier inglese Gordon Brown di definire una carta dei valori britannici²⁶.

Tutte queste soluzioni scontano un'ambiguità di fondo. L'approccio «facoltizzante», sebbene possa disinnescare molte tensioni²⁷, non risulta delimitato né metodologicamente, né quanto ai contenuti. È emblematica in questo senso la vicenda britannica che, mentre consente ai *sikh* di portare il turbante, impone agli orfanotrofi cattolici di assegnare i minori anche alle coppie omosessuali, negando la possibilità dell'obiezione di coscienza. D'altro canto, richiamare i cittadini e gli immigrati all'aspetto valoriale e ideale dell'ordinamento nazionale attraverso le Carte spesso si risolve in un generico richiamo al valore della legalità²⁸. Come nota Häberle, certa teoria della democrazia «concepisce la verità come accordo intorno a un'asserzione, cioè la sua idoneità a riscuotere consenso»²⁹. Se si ignora deliberatamente il contenuto di giustizia del diritto, appare sproporzionato richiedere che chi vi obbedisce debba anche riconoscerne un carattere valoriale.

La nuova sfida di traghettare il diritto oltre il formalismo giuridico (che in fondo si è sviluppato nei contesti omogenei dello Sta-

to-nazione) può fare tesoro dell'esperienza storica: l'esigenza di soluzioni giuridiche caratterizzate da giustizia e ragionevolezza è scritta nella storia del diritto occidentale, ed è una lezione che deve essere ripresa. La civiltà medievale, ad esempio, si è distinta per una complessità «che, sul piano socio-culturale, significa pluralità di valori e, su un piano giuridico, pluralità di tradizioni e di fonti di produzione all'interno di uno stesso ordinamento politico»³⁰. Nel Medioevo, la moltiplicazione degli ordinamenti su scala locale o corporativa che frammentava l'applicazione del diritto non si contrapponeva, ma anzi richiedeva, uno sfondo di diritto comune, applicabile a chiunque in forza della propria, intrinseca ragionevolezza. Se ogni soggetto si collocava all'interno di un contesto sociale molto preciso, nel quale maturavano legami giuridici particolarissimi, al contempo partecipava di «un patrimonio dell'intera umanità civilizzata, fondato sulla ragione»³¹.

Questa contemporanea appartenenza del singolo a un ambito giuridico irripetibile e determinato e a un ordinamento amplissimo come quello dello *ius commune* di respiro continentale non risultava contraddittoria, ma anzi complementare proprio per il carattere sapienziale del diritto, della sua intima natura razionale. Con Isidoro si può ripetere: «la sostanza comune e indefettibile di ogni *lex* è [...] la sua ragionevolezza»³².

La necessità di un recupero della dimensione sapienziale del diritto non è un mero auspicio, ma si incomincia a desumere anche da alcuni atteggiamenti di fronte agli *hard cases*, dove tradizione e ragionevolezza sono termini che iniziano a trovare considerazione. Non si dà diritto se non all'interno di una cultura, e in una cultura può farsi spazio in quanto sia ragionevole: «I nostri costumi comunitari sono tesi che avanziamo riguardo a ciò che è veramente giusto e veramente sbagliato riguardo al sesso, alla giustizia, all'egualianza e così via»³³.

È questo carattere sapienziale che il diritto deve recuperare, evitando soluzioni *reattive* (come quella della legge italiana sulle mutilazioni genitali che addirittura «sembra rifiutare *ab imis* il possibile colloquio con coloro che appartengono a culture diverse»³⁴) e favorendo quelle riflessive. La stessa dimensione sapienziale

spinge peraltro il diritto verso una prospettiva di sussidiarietà, sollecitando politiche legislative che favoriscano quei fermenti che dentro la società sono fattori attivi di coesione sociale.

Note

¹ Lo spettro delle posizioni è davvero ampio: va da autori come M.J. Sandel (quella comunitarista) ad autori come W. Kymlicka (quella pluralista).

² Così P. Donati, *Oltre il multiculturalismo*, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 68 sgg.

³ *Ibidem*.

⁴ A. Sen, *Identità e violenza*, Laterza, Roma-Bari 2006, pp. 152 sgg.

⁵ P. Donati, *op. cit.*, p. 25.

⁶ C. Di Martino, «La convivenza tra culture», in M. Cartabia (a cura di), *I diritti in azione*, il Mulino, Bologna 2007, p. 492.

⁷ F. Fukuyama, «Identità e immigrazione», *Atlantide*, n. 2, 2007, p. 41.

⁸ A. Bernardi, «L'ondivaga rilevanza penale del "fattore culturale"», *Politica del Diritto*, n. 1, 2007, pp. 3-48.

⁹ C. Taylor, *La politica del riconoscimento*, in C. Taylor, J. Habermas, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 51.

¹⁰ M.A. Glendon, *Tradizioni in subbuglio*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007.

¹¹ P. Donati, *op. cit.*, cap. XXI sgg.

¹² A. Scola, «Laicità non vuol dire indifferenza ai valori», *Formiche*, n. 18, 2007, p. 5.

¹³ R. Dworkin, *I diritti presi sul serio*, il Mulino, Bologna 1982.

¹⁴ Cfr. gli interventi della Corte costituzionale italiana sul tema: sentt. nn. 149/95 e 334/96.

¹⁵ P. Cavana, *La questione del crocifisso in Italia*, in www.olir.it

¹⁶ Cfr. E. Rossi, «Laicità e simboli religiosi», paper presentato al Convegno AIC, *Problemi pratici della laicità agli inizi del secolo XXI*, Napoli 2007.

¹⁷ D. Pulitanò, «Laicità e diritto penale», *Rivista italiana di diritto e procedura penale*, 2006, p. 75.

¹⁸ C. De Maglie, «Società multiculturali e diritto penale. La cultural defense», in *Studi in onore di Giorgio Marinucci*, Giuffrè, Milano 2006, p. 229.

¹⁹ A. Bernardi, *Società multiculturale e «reati culturali»*. *Spunti per una riflessione*, in *Studi in onore di Giorgio Marinucci*, cit., p. 84.

²⁰ Cass. sez. VI, 8 novembre 2002, n. 55.

²¹ A. De Tocqueville, *La democrazia in America*, Rizzoli, Milano 2003, pp. 335-336.

²² Cfr. S. Di Liso (a cura di), *La controversia sugli indios*, Edizioni Di Pagina, Bari 2007.

²³ Sulla vicenda di Ricci, cfr. C. Taylor, *La modernità della religione*, Meltemi, Roma 2004.

²⁴ J. Prades, «Alle radici del problema», *Atlantide*, n. 2, 2007, pp. 22 sgg.



Multiculturalismo e hard cases

31

²⁵ L. Elia, *Introduzione ai problemi della laicità*, pro manuscripto, relazione al Convegno AIC, cit.

²⁶ G. Brown, *The Governance of Britain*, documento presentato al Parlamento nel luglio 2007, par. 298.

²⁷ E.W. Böckenförde, *Diritto e secolarizzazione*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 221.

²⁸ C. Cardia, *Carta dei valori, dialogo tra culture*, in www.federalismi.it

²⁹ P. Häberle, *Diritto e verità*, Einaudi, Torino 2000, p. 11.

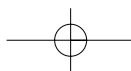
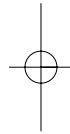
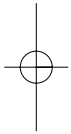
³⁰ P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 53.

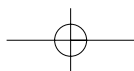
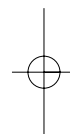
³¹ *Ibid.*, pp. 232-233.

³² *Ibid.*, p. 145.

³³ J. Waldron, «Valori particolari e moralità critica», in A. Ferrara (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 1992, p. 312.

³⁴ M. Ronco, «Libertà religiosa e diritto penale», in L. Antonini (a cura di), *Il traffico dei diritti insaziabili*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, p. 197.





Capitolo secondo

Diritti umani e pluralità delle culture: un percorso possibile

di Marta Cartabia

2.1. Universalità dei diritti umani e multiculturalismo

Sul terreno della tutela dei diritti fondamentali si stanno verificando alcune rilevanti trasformazioni. La prima ha origine dal sistema della Convenzione europea dei diritti dell'Uomo e delle libertà fondamentali e, più precisamente, dalla giurisprudenza della Corte dei diritti di Strasburgo, che da anni sta guadagnando una autorevolezza crescente, influenzando le interpretazioni giurisdizionali e costituzionali dei diritti di molte autorità nazionali¹. Il secondo fattore di cambiamento riguarda l'espansione della tutela dei diritti fondamentali da parte dell'Unione europea in settori che si intrecciano con le competenze riservate agli Stati nazionali². Il terzo fattore di trasformazione si connette alla tendenza diffusa ormai presso molte autorità giudiziarie, dentro e fuori il nostro Paese, a utilizzare casi, materiali e decisioni giurisdizionali provenienti da ordinamenti stranieri per la soluzione di casi nuovi e difficili in materia di diritti fondamentali, soprattutto in materie controverse da un punto di vista etico.

In breve, se fino alla fine del secolo scorso i diritti fondamentali costituivano territorio gelosamente custodito dalle Costituzioni nazionali – tanto che si discorreva di «patriottismo costituzionale»

a proposito dei valori costituzionali fondamentali (Jürgen Habermas) – oggi le trasformazioni sopra accennate, alle quali altre potrebbero essere aggiunte, denotano una irresistibile attrazione dei diritti fondamentali oltre i confini della singola nazione. È questo uno degli aspetti che più contraddistinguono il costituzionalismo contemporaneo³.

Il fenomeno non è nuovo: dopo la Seconda guerra mondiale, un'intera stagione politica è stata segnata dal moltiplicarsi degli strumenti internazionali dei diritti umani, a partire dalla Dichiarazione universale dei diritti umani dell'ONU del 1948⁴. Da allora «il cammino continuo [...] procede lentamente dal riconoscimento dei diritti del cittadino di un singolo stato al riconoscimento dei diritti del cittadino del mondo, di cui è stata la prima annunciatrice la Dichiarazione universale dei diritti dell'Uomo; dal diritto interno dei singoli stati, attraverso il diritto fra gli stati, al diritto cosmopolitico»⁵.

Eppure, negli anni più recenti, i diritti fondamentali sono sottoposti a nuove, e in parte contraddittorie, sfide. Da un lato, vi è una forte accelerazione verso l'universalizzazione dei diritti fondamentali. Mai come oggi i diritti umani sono diventati il principale punto di riferimento delle agende politiche internazionali. D'altra parte, paradossalmente, mai come oggi l'idea stessa dei diritti umani è stata posta radicalmente in discussione dalle critiche post-moderniste e relativiste. L'avanzare dei diritti umani è stato accompagnato dal dubbio sulla loro universalità, un dubbio che li colpisce alla radice, mettendo in discussione il fatto che essi possano essere definiti oggettivamente, applicati universalmente e filosoficamente giustificati.

Per gli osservatori del secondo dopoguerra non vi erano dubbi sul fondamento dei diritti umani universali: i «tentativi di dichiarazione e organizzazione internazionale dei diritti umani trovano il loro fondamento in una concezione generale della vita e del mondo che, di fronte alle molteplici negazioni degli ultimi tempi, mette capo all'idea cristiana ed europea dell'uomo come ragione e libertà, fine imprescindibile – rispetto al quale ogni ordinamento sociale ha natura puramente strumentale – valore inviolabile e prin-

cipio costitutivo di ogni vita sociale e storica»⁶. Viceversa, già al termine del XX secolo le critiche multiculturaliste avevano insinuato un dubbio radicale sulla possibilità stessa di riconoscere i diritti umani⁷, affermando, tra l'altro, che essi rivestono di apparente universalità una visione culturale che è parziale, tipicamente occidentale. Il bersaglio del relativismo è in definitiva l'imperialismo occidentale che – per le riflessioni che qui interessano – sotto il seducente abito dei diritti umani mortificherebbe ogni espressione culturale non riconducibile a quella sviluppatasi sulle due sponde dell'Atlantico.

A ben vedere, la critica multiculturalista dei diritti umani trova terreno in alcune tendenze che si stanno consolidando presso le più prestigiose istituzioni internazionali di tutela dei diritti umani. Come mostra bene Mary Ann Glendon⁸, a partire dagli anni Novanta del secolo scorso le istituzioni dei diritti fondamentali facenti capo all'ONU in molti casi hanno tradito lo spirito inclusivo della Dichiarazione universale⁹ e sono state occupate da gruppi di pressione che hanno incominciato a promuovere una visione dei diritti umani parziale, espressione di una cultura iper-libertaria, incentrata su un individuo isolato e astratto dalla società, un individuo a sua volta centrato su se stesso e totalmente autodeterminato. La prima vittima di questa tendenza è stata la versione dignitaria dei diritti¹⁰, che si rivolge non all'individuo astratto, ma alla persona che scaturisce da un noi, all'uomo come essere relazionale, alla persona in tutta la sua concretezza e storicità. E l'Europa, con le sue Corti e le sue agenzie dei diritti, sembra costituire inspiegabilmente un terreno particolarmente fertile per l'attecchire di questa visione iper-libertaria e iper-individualistica e ne diventa a sua volta promotrice. Per usare le parole di Chabod, «la cultura contemporanea dei diritti dell'uomo non si alimenta soltanto all'ispirazione cristiana. Essa deriva anche dal progetto di autonomia assoluta del soggetto umano creato dalla modernità e sfociante nell'individualismo edonista. L'attuale convergenza sui diritti fondamentali si alimenta di questo dualismo antagonista. La matrice antropologica cristiana – anche laicizzata – che ha fortemente ispirato i documenti della metà del XX secolo tende a lasciar posto a un'altra lettura, quella che in

nome della libertà, erige in assoluto l'ego dell'essere umano, ridotto a capacità di godere dei beni materiali senza altro freno che l'utilità sociale»¹¹.

L'epoca contemporanea è segnata, dunque, da spinte contraddittorie, che scaricano una forte tensione sul terreno dei diritti umani: l'universalità dei diritti si presenta al tempo stesso e come una esigenza insopprimibile e come bersaglio di un duro attacco, che si alimenta della tendenza ad assolutizzare la libertà individuale intesa come autonomia e autodeterminazione dell'individuo, in cui molte culture non si riconoscono.

2.2. I diritti fondamentali tra dignità di ogni persona umana e diversità storico-culturale

All'origine di queste spinte contraddittorie vi è la natura ambivalente dei diritti fondamentali, posti al crocevia tra universalità e storia: «Nella considerazione dei diritti dell'uomo possiamo notare una persistente ambiguità e contraddittorietà. Da una parte essi sono percepiti come assoluti, come esigenze imprescindibili, come valori irrinunciabili sotto ogni cielo e in ogni tempo. Ma, dall'altra, non possiamo sottrarci alla constatazione che essi sono storicamente relativi. Hanno una storia, una loro evoluzione e, in un certo senso, mutano»¹².

Nei diritti fondamentali c'è un'aspirazione all'universalità che giustifica il bisogno di superare i confini del singolo ordinamento giuridico; ma in essi c'è anche una dimensione storica, in cui si riflette la tradizione e la coscienza più profonda di ciascun popolo, di cui le Carte costituzionali costituiscono una delle espressioni precipue. Radicata nel valore della dignità umana, l'idea dei diritti fondamentali contiene necessariamente una dimensione universale. Radicata nelle specificità religiose, morali, linguistiche e politiche di ogni popolo, l'applicazione concreta di tali diritti avviene all'insegna della particolarità e del pluralismo¹³.

Questa tensione era ben nota agli estensori della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, i quali hanno faticato non poco a trovare il modo di accordare visioni diverse. L'accordo inaspettata-

mente raggiunto sul testo della Dichiarazione universale non ha però risolto una volta per tutte il problema.

Il compito di salvaguardare a un tempo l'universalità dei diritti della persona senza sacrificare le specificità culturali di ogni popolo e di ogni tradizione ricade sull'interprete, o meglio sugli interpreti, di fronte alle esigenze emergenti dalla realtà.

2.3. Un percorso possibile

Siamo dunque costretti ad arrenderci alla rassegnazione relativista rinunciando al patrimonio dei diritti universali consegnatoci dalla storia della seconda metà del XX secolo?

Più che un'opzione culturale, è la storia stessa a rispondere con un «no» inequivocabile a questa tentazione: la costruzione di un *jus* comune europeo dei diritti o di un patrimonio costituzionale europeo, il potenziamento del ruolo internazionale dei diritti umani e le migrazioni dei concetti costituzionali da un Paese all'altro e da un continente all'altro dicono di un'insopprimibile spinta verso il riconoscimento di un patrimonio proprio di ogni persona umana, rintracciabile ovunque, sia pure sotto svariate forme ed espressioni.

Ma allora quali possono essere le strade per ricomporre questa tensione tra universalità e storicità dei diritti umani? Quali sono i diritti universali e come tracciare un confine tra questi e le espressioni contingenti e culturalmente connotate di essi?

Tutti gli ordinamenti democratici, ad esempio, garantiscono la libertà di espressione. Tuttavia, anche all'interno del mondo occidentale, molte sono le differenze nella tutela di tale libertà. Ad esempio, la concezione americana è caratterizzata dalla assenza di limiti, mentre quella europea evolve sempre più verso forme «protette», introducendo corposi divieti alla libertà di espressione anche nella forma dei reati di opinione, ad esempio sul terreno dell'*hate speech* e dell'omofobia. In queste diverse versioni della libertà di pensiero, dunque, quali sono le componenti universali e quali quelle culturalmente condizionate dai portati della storia e dei problemi specifici di una determinata società?

Ovviamente queste problematiche sono talmente radicali, che non permettono nemmeno che sorga la tentazione di rispondere in modo esauriente. Si può però accennare a qualche pista di riflessione e a qualche strada che si profila particolarmente promettente.

Vorrei trarre spunto da un passo che mi è parso particolarmente illuminante: «L'affermazione che ogni persona umana è soggetto di diritti inviolabili è una visione "particolare" dell'Occidente oppure porta ad espressione, in un modo e in un linguaggio inevitabilmente determinato e singolare, "qualcosa" di universalmente riconoscibile come valido (o più valido) dalla "ragione" umana in ogni cultura? Esiste, cioè, al di là delle diverse umanità storiche, una "soglia", uno "stile", un "nucleo comune", che caratterizza l'umano come tale (come bisognerebbe dire nella nostra lingua filosofica), pur essendo suscettibile di una rivelazione molteplice, indefinita e sempre aperta? Se ci manteniamo in una fedeltà all'esperienza, non dobbiamo forse parlare di un evento dell'umano che, al di là di ogni incomprendibilità, permette l'incontro e la comunicazione tra le differenti umanità storiche e le rispettive totalità di significati? Non è precisamente tale evento ad emergere nell'incontro e nel confronto con l'altro, con la sua differenza, il suo universo di significati?»¹⁴. In queste poche righe mi pare si utilizzino alcune idee, o se volete alcune parole, che possono tracciare una possibile pista da percorrere: una esperienza universale elementare e l'incontro con l'altro come possibilità per l'emergere di un evento dell'umano.

2.4. Una esperienza universale elementare

Quando ci interroghiamo su problemi come la pena di morte; quando ci interroghiamo su pratiche diffuse in alcune culture passate o presenti, come i sacrifici umani, il cannibalismo, la schiavitù o la segregazione razziale; quando ci interroghiamo sulla persistente discriminazione diretta o indiretta sulla base del sesso, quando – in una parola – si attinge alle questioni basilari, fondamentali, elementari dei diritti umani, il discorso relativista ha una battuta d'arresto e cede il passo all'imperativo di riconoscere e riaffermare un patri-

monio comune a ogni uomo. Nessun sostenitore del multiculturalismo sarebbe disposto, credo, a ritenere che le diversità culturali possono giustificare il cannibalismo, i sacrifici umani, le mutilazioni genitali e altre pratiche evidentemente lesive della dignità umana. Persino le correnti più sensibili alle istanze del multiculturalismo e al valore delle diverse culture non esitano a riconoscere il patrimonio comune a ogni essere umano. Così, emblematicamente, Charles Taylor afferma che «l'eguale dignità non può non postulare che esistano dei principi universali ciechi alle differenze. Possiamo non essere riusciti a definirli, ma esistono»¹⁵. Sul piano dei diritti umani, dunque, sembra fuori discussione che esista un nucleo indefettibile appartenente a ogni uomo. Del tutto aperto, invece, è il problema di afferrarne i contenuti.

Gli esempi sopra riferiti, se da un lato denotano che un patrimonio universale esiste, dall'altro suggeriscono che esso riguarda una soglia elementare dell'esperienza umana. La ricerca di valori universali deve attestarsi a un livello minimalistico ed essenziale, deve riguardare aspetti elementari dell'esperienza umana. Tanto più ci si discosta da questo livello elementare e minimale, tanto più ci si addentra nelle specificità culturali.

Se concordiamo sull'esistenza di una soglia elementare universale appartenente all'esperienza di ogni persona umana ne derivano, inevitabilmente, alcune conseguenze sul piano giuridico. Vorrei evidenziarne almeno due, tra le tante possibili.

La prima: occorre guardare con occhio critico l'imponente espansione dei cataloghi dei diritti umani, scritti nelle carte o più frequentemente elaborati dalle corti e dai tribunali: mai come negli anni più recenti si assiste a un'espansione dei diritti fondamentali senza precedenti. Ogni desiderio, ogni aspirazione umana resa astrattamente realizzabile dall'evoluzione della tecnica e della scienza viene rivendicata in termini di diritto fondamentale, allungando a dismisura il catalogo. Le carte dei diritti si sono oramai moltiplicate e dilatate nei contenuti, e la giurisprudenza delle Corti, nazionali ed europee, arricchisce ancor più la lista. Se nei decenni passati il terreno più fertile per lo sviluppo dei nuovi diritti era quello economico-sociale, oggi i «nuovi diritti fondamentali» sor-

gono piuttosto sul tronco della *privacy*, o del diritto al rispetto della vita privata inteso come diritto all'autodeterminazione.

Naturalmente, per molti aspetti uno sviluppo tanto raffinato e sofisticato del catalogo dei diritti costituisce un arricchimento, ma per altri esso determina l'ampliamento delle zone di tensione tra la dimensione universale e la dimensione storico-culturale dei diritti che sopra è stata messa in luce. Se non si vuole svalutare il concetto stesso di diritti umani occorre contrastare questa tendenza all'uso inflazionistico dei diritti, mantenendo nell'ambito dei diritti umani universali solo ciò che appartiene all'esperienza elementare di ogni persona umana.

Il secondo ambito in cui il criterio dell'esperienza elementare potrebbe esplicare un ruolo chiarificatore è quello della linea di demarcazione tra intervento delle istituzioni nazionali, sopranazionali e internazionali nella tutela dei diritti fondamentali. La distinzione tra un livello universale elementare e una dimensione storica e culturale dei diritti potrebbe utilmente contribuire a mantenere un sistema equilibrato di rapporti nell'ambito dei sistemi multilivello della tutela dei diritti, quale è ad esempio quello europeo. Tanto più la tutela dei diritti si colloca a un livello ampio, tanto più ristretto ed essenziale dovrebbe essere il ventaglio dei diritti riconosciuti, lasciando alle istanze dei livelli inferiori la facoltà di modulare lo spettro dei diritti, in modo da riflettere le particolarità culturali.

Per quanto riguarda, nello specifico, l'Unione europea, già si è accennato alla marcata tendenza all'accentramento nella tutela dei diritti fondamentali che si sta verificando dopo l'approvazione della Carta dei diritti dell'UE e dopo l'allargamento. Se si vuole scongiurare il rischio di una mortificante omogeneizzazione culturale, o peggio ancora di una colonizzazione culturale ad opera delle tendenze vincenti in un determinato momento storico nelle istituzioni europee, occorre mantenere il patrimonio costituzionale comune europeo dei diritti entro una soglia minimale. Un utile ausilio per regolare in tal senso le relazioni tra i diversi livelli istituzionali, come è stato messo in rilievo¹⁶, potrebbe essere offerto dal principio di sussidiarietà. Ancora, dottrine come il margine di apprezzamento, il principio di proporzionalità, o nell'ambito dell'Unione

Diritti umani e pluralità delle culture: un percorso possibile

41

europea, la dottrina dell'*incorporation* dovrebbero essere accuratamente preservate nella giurisprudenza delle Corti europee, come mediatori indispensabili tra l'universale e il particolare, l'integrazione e la differenziazione, l'armonizzazione e le diversità.

2.5. L'incontro con l'altro

Occorre a questo punto fare un passo ulteriore e porci direttamente la domanda: come identificare la soglia elementare universale? Quale metodo seguire?

Un limite e una difficoltà con cui si sono scontrate le teorie dei diritti universali è proprio quella della definizione dei contenuti di quel nucleo intangibile di valori, universale, sottratto al variare del tempo e della storia: se ne afferma l'esistenza, ma non si arriva a specificarne il contenuto in modo soddisfacente e duraturo. Anche quando in ambito sopranazionale o internazionale si è giunti al momento della scrittura dei diritti, il testo ottenuto è rimasto inevitabilmente vago e indeterminato, in definitiva una tappa intermedia che rimanda al futuro interprete la determinazione dei contenuti dei singoli diritti.

La difficoltà ad afferrare il contenuto dell'esperienza elementare universale dipende forse da un problema di natura metodologica: si vorrebbero definire i diritti umani una volta per tutte, in linea astratta, muovendo da un metodo conoscitivo logico-deduttivo, come se data l'idea della natura umana o dall'idea di uomo se ne potessero conseguenzialmente desumere i diritti universali. Il metodo mi pare invece che debba essere rovesciato.

Quel patrimonio umano universale, che accomuna tutti gli uomini, più che una tavola di valori è un'esperienza che emerge dall'interno della storia viva dei popoli. Il patrimonio umano universale non è afferrabile senza un soggetto che ne sia portatore: esso non esiste senza l'uomo, anzi, non esiste senza *l'homme situé*, come direbbe G. Burdeau, che vive a una data latitudine, in una certa epoca storica, in un determinato contesto sociale, politico e culturale. È osservando gli uomini e i popoli in azione e nelle loro

interrelazioni che tale patrimonio tipico dell'umano può emergere. Da questo punto di vista, vale forse la pena prestare attenzione anche al linguaggio: più che di valori, si tratta di esperienza elementare universale.

Ancor più, questa esperienza umana elementare si disvela nell'incontro tra le diverse culture, perché essa non appartiene a un universo astratto che prescindendo dalle forme culturali, storicamente e positivamente determinate, in cui gli uomini conducono la loro esistenza¹⁷. È nell'osservazione delle varie espressioni storicamente determinate dei diritti fondamentali e delle interazioni fra le stesse che si rende possibile il riconoscimento del significato universale di cui sono portatrici. In questa prospettiva le odierne società contemporanee, abitate da diversi e assai disomogenei gruppi, divengono il terreno più fertile per l'emergere di ciò che è comune.

La storia ci mostra che esattamente questa è stata la dinamica che ha condotto al risultato più inaspettato del xx secolo, all'epoca della scrittura della Dichiarazione universale, quando, radunati dalla sapiente e calorosa accoglienza di Eleanor Roosevelt, cinque esponenti delle culture più lontane e avversarie, in breve tempo seppero superare ogni genere di ostacolo e giunsero a riconoscere un patrimonio di diritti comune a tutta l'umanità.

Non è stata la sintesi di testi, ma l'incontro fra uomini che ha portato all'emergere del patrimonio comune di diritti che è stato consegnato alla storia. Può essere utile, per comprendere questa dinamica, il rapporto tra cittadinanza specifica e cittadinanza cosmopolitica che Martha Nussbaum rielabora prendendo spunto dalla classicità: «Ognuno di noi è membro di due comunità: una che è realmente grande e realmente comune [...] nella quale non esistono confini tra popolo e popolo, e l'unico limite che si incontra è quello segnato dal sole; l'altra è quella che ci è stata assegnata al momento della nostra nascita»¹⁸. Si entra nella vita con una cultura, così come si impara a comunicare attraverso una lingua madre, ed è solo appartenendo a una cultura data e particolare che si può aspirare alla cittadinanza cosmopolitica. Similmente a quanto accade per la cittadinanza cosmopolitica, anche ai diritti umani universali si giunge non prescindendo o facendo astrazione dalle

diverse esperienze storiche e culturali positive, ma rimanendo profondamente immanenti ad esse.

Ma in che modo l'incontro e il confronto fra le culture può far emergere «ciò che è veramente importante e veramente comune», nel nostro linguaggio, i diritti umani imprescindibili? Vorrei qui sottolineare con insistenza un punto che mi pare particolarmente delicato.

Ciò che nel mondo giuridico più somiglia all'incontro con l'altro è la comparazione, in particolare se riferita ai casi giurisprudenziali, dove si può cogliere uno spaccato dei problemi vivi e storici delle persone e dei popoli. Ma chiunque abbia dimestichezza con la comparazione conosce bene il rischio che l'accostamento tra le diverse esperienze si risolva in una sterile giustapposizione senza incontro. La comparazione può preludere alla semplice migrazione delle idee, e facilmente condurre all'import-export dei diritti fondamentali, con l'effetto di allungare a dismisura i cataloghi senza con ciò facilitare il riconoscimento di ciò che è veramente comune. Tuttavia, la comparazione può anche favorire l'esame critico e riflessivo delle tradizioni. L'incontro tra le esperienze può permettere di distinguere ciò che è particolaristico da ciò che è un valore per tutti, ciò che è arbitrariamente ingiustificato da ciò che potrebbe essere giustificato mediante un'argomentazione ragionata. È di nuovo Martha Nussbaum che ci offre uno spunto interessante, quando ripropone l'esame socratico come strada di congiunzione tra le diverse tradizioni e una cittadinanza cosmopolita. L'autoesame socratico è «un appello alla ragione che non ci obbliga a distanziarci dalla cultura nella quale siamo immersi», ma piuttosto richiama «il dovere della ragione di esaminare criticamente le convenzioni e le opinioni particolari alla luce dei bisogni e delle aspirazioni umane più universali»¹⁹.

Che strada indicano, nell'universo giuridico e in particolare nella problematica dei diritti fondamentali che qui stiamo esaminando, le considerazioni fin qui svolte, che indicano la strada dell'incontro tra le diverse esperienze culturali come luogo dell'emergere di una esperienza elementare, comune a tutta l'umanità, riconoscibile dalla ragione umana?

Vorrei qui limitarmi solo a qualche considerazione sul terreno del dialogo tra le Corti, perché mi pare che – piaccia o non piaccia – l'enfasi sui diritti fondamentali stia conducendo allo sviluppo di un *Richterstaat*, ed è in ambito giurisdizionale che si scaricano le più rilevanti tensioni tra diritti umani universali e diritti fondamentali come espressione storico-culturale di una data tradizione.

Il valore dell'incontro tra diverse esperienze storiche che emergono nei casi e nelle decisioni giurisprudenziali non è tanto quello della circolazione dei modelli culturali la cui meta sia la contaminazione e l'ibridazione tra diverse tradizioni giuridiche, la nascita di nuovi meticcianti giuridici, originati, per dirla con una famosa espressione di Gadamer, dalla fusione degli orizzonti culturali. Sul piano dei diritti umani, una tale prospettiva appare impraticabile, perché condurrebbe alla compilazione di lunghi e ampi cataloghi di diritti, in cui ogni particolarità culturale dovrebbe essere ricompresa, con esiti contraddittori. L'obiettivo di lasciar emergere i diritti universali e comuni sarebbe mancato.

Lo scopo della comparazione e dell'osservazione delle esperienze altre non è neppure la misurazione del consenso. Questo aspetto è particolarmente delicato nella prassi dell'applicazione di precedenti giurisdizionali stranieri per la soluzione di casi che non hanno risposte chiare in un dato ordinamento giuridico. In molti casi la citazione della giurisprudenza straniera vorrebbe evidenziare un consenso in via di formazione in diverse parti del mondo. Il semplice fatto di evocare un consenso diffuso sembra corroborare la legittimità di una data scelta. Se questo fosse il senso del richiamo alle esperienze straniere occorrerebbe, allora, applicare anche al dialogo giurisdizionale le regole elementari della democrazia che misurano il consenso secondo il principio di maggioranza, sempre ammesso che tali procedure possano essere adeguate per l'attività giurisdizionale, che per sua natura sul terreno dei diritti è caratterizzata da una logica *countermajoritarian*.

La comparazione come sede di incontro tra esperienze culturali diverse ha piuttosto un indubbio valore intrinseco per allargare l'orizzonte conoscitivo e collocare il giudice e l'interprete in una posizione più favorevole a una adeguata comprensione del problema su

cui è chiamato ad esprimersi. La comparazione perderebbe ogni significato se diventasse il veicolo per una meccanica imitazione o per una cieca importazione dei modelli culturali vincenti. Se così fosse, essa diventerebbe lo strumento più potente e a un tempo più seducente di quella deriva imperialistica realizzata in nome dei diritti umani, che poco sopra è stata evidenziata e giustamente criticata.

Viceversa, se la comparazione delle esperienze giuridiche non si adagia nell'imitazione delle soluzioni, ma si addentra al livello più delle *rationes decidendi*, essa può diventare una risorsa formidabile per un arricchimento delle ragioni che sostengono l'una o l'altra delle soluzioni possibili.

In altre parole, come è stato efficacemente suggerito²⁰ altro è la comparazione probatoria, in cui ci si rivolge al diritto comparato solo per avere ulteriori conferme di una decisione già presa in base ad altre considerazioni o per importare soluzioni acriticamente. Altro è la comparazione conoscitiva: la comparazione, intesa come sede di incontro con altre esperienze, può avere l'indubbia capacità di allargare la ragione, permettendo di approfondire e ampliare la comprensione delle diverse tradizioni, lasciando emergere gli elementi comuni e le eventuali particolarità. Essa non guarda anzitutto alle soluzioni, ma alle argomentazioni. La comparazione non dovrebbe mai diventare una scorciatoia per il ragionamento giuridico, né un canale di importazione pedissequa di soluzioni, ma piuttosto un'opportunità per l'arricchimento delle argomentazioni, delle ragioni, che possono portare ad accogliere, ma anche a confutare, le risposte giurisdizionali sperimentate in altre parti del mondo.

La posta in gioco non è di poco conto. Se il dialogo giurisdizionale globale che si sta sviluppando intorno ai diritti umani è inteso come orpello retorico per l'importazione di decisioni assunte altrove, esso apre la strada a una omologazione culturale, in cui le singole tradizioni e gli stessi principi universali sono alla mercé della cultura dominante; viceversa, se il dialogo giurisprudenziale attinge al più profondo livello delle argomentazioni accompagnato da una attenta analisi della singola vicenda umana che sta alla base del

caso giudiziario e da una adeguata attenzione al contesto storico in cui si svolge, esso può diventare un utile strumento per l'allargamento delle ragioni e delle motivazioni, capace di distinguere le risposte che sono legate e condizionate dal contesto da quelle che possono utilmente essere generalizzate perché contribuiscono alla fioritura della dignità umana.

Note

¹ All'apice di questa evoluzione debbono essere menzionate le sentenze nn. 348 e 349 del 2007 della Corte costituzionale, le quali hanno riconosciuto alla Convenzione europea una copertura costituzionale, elevandola al rango di parametro interposto nei giudizi di legittimità costituzionale.

² Sul punto, per una più ampia argomentazione mi permetto di rinviare al mio «L'ora dei diritti nell'Unione europea», in M. Cartabia (a cura di), *I diritti in azione*, il Mulino, Bologna 2007, pp. 14 sgg. Le tendenze ivi evidenziate sono ulteriormente confermate dalla recente decisione della Corte di Giustizia delle Comunità europee, 1 aprile 2008, Tadao Maruko, C-267/06, che riconosce il diritto alla pensione di reversibilità a una coppia omosessuale, civilmente registrata secondo il diritto tedesco, e che va a sovrapporsi con le competenze statali in materia di famiglia.

³ Già ribattezzato da alcune scuole filosofiche come «neocostituzionalismo». Nella letteratura italiana si veda ad esempio il volume curato da T. Mazza, *Neocostituzionalismo e tutela (sovra)nazionale dei diritti fondamentali*, Giappichelli, Torino 2002.

⁴ A. Cassese, *I diritti umani oggi*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 15 sgg.

⁵ N. Bobbio, *L'Età dei diritti*, Einaudi, Torino 1992, p. XII.

⁶ G. Capograssi, *Opere*, vol. v, Giuffrè, Milano 1959, p. 8. La stessa chiarezza che emerge nei lavori preparatori alla Costituzione italiana, quando si discuteva del futuro art. 2 della Costituzione, dell'antiorità dei diritti umani rispetto allo Stato e a ogni fonte di potere, sola garanzia della inviolabilità degli stessi.

⁷ Si veda sul punto il dibattito tra J. Habermas e C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 2002.

⁸ M.A. Glendon, *Human Rights at the Dawn of the Third Millennium*, Treviso, 17 gennaio 2006, ora in L. Antonini (a cura di), *Il traffico dei diritti insaziabili*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2007.

⁹ Sulle origini, il clima culturale e le dinamiche che hanno condotto all'approvazione della Dichiarazione Universale dei diritti dell'Uomo, si veda il bellissimo libro di M.A. Glendon, *A World Made New*, Random House, New York 2001.

¹⁰ M.A. Glendon, *Tradizioni in subbuglio*, a cura di P.G. Carozza e M. Cartabia, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, pp. 90 sgg.

¹¹ J.L. Chabod, «L'Unione Europea e i diritti dell'Uomo», *La società*, 2001, p. 40.



Diritti umani e pluralità delle culture: un percorso possibile

47

¹² F. Viola, *Diritti dell'uomo, diritto naturale, etica contemporanea*, Giappichelli, Torino 1989, p. 157.

¹³ P.G. Carozza, «Uses and Misuses of Comparative Law in International Human Rights», *Notre Dame Law Review*, 1998, p. 1235.

¹⁴ C. Di Martino, «La convivenza tra culture», in M. Cartabia (a cura di), *I diritti in azione*, cit., p. 495.

¹⁵ C. Taylor, «La politica del riconoscimento», in J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo*, cit., p. 30

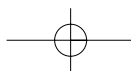
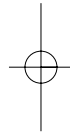
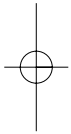
¹⁶ P.G. Carozza, «La sussidiarietà come principio strutturale dei diritti umani nel diritto internazionale», in *Europa e Costituzione*, a cura di P.G. Grasso, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2005, pp. 129 sgg.

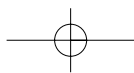
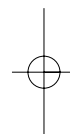
¹⁷ Sull'inscindibile nesso tra universale e particolare si vedano le lucide osservazioni di F. Botturi, «Declino del comun denominatore», *Oasis*, n. 5, 2007, pp. 16-19.

¹⁸ M. Nussbaum, *Coltivare l'umanità*, Carocci, Roma 1999, p. 75.

¹⁹ *Ibid.*, p. 80 e pp. 74 e 75.

²⁰ A. Lollini, *La circolazione degli argomenti*, cit., p. 485.





Capitolo terzo

Multiculturalismo e questioni eticamente controverse: quale regolamentazione?

di Lorenza Violini

3.1. Dal pluralismo al multiculturalismo

Dovendo riflettere da giuristi sul tema del multiculturalismo, due sono i problemi che vanno affrontati: uno di metodo (come si «costruisce» una norma che possa regolamentare società che hanno perso il sostrato unitario offerto dalla religione e da una cultura condivisa) e uno di contenuto (quali sono le soluzioni concrete che queste norme devono contenere per favorire la *reductio ad unum* di tali società).

In premessa, va detto che i moderni Stati nazionali sono nati esattamente allo scopo di ricondurre a unità politico-giuridica società che avevano perso l'unità culturale e religiosa creata dal cristianesimo e mantenutasi per secoli. Non è compito di questo saggio addentrarsi oltre sul punto, se non per ricordare i molti studi che hanno messo a fuoco gli influssi che la secolarizzazione ha esercitato sui sistemi costituzionali dall'età moderna¹ modulandone i processi decisionali in senso liberal-democratico. Ultima puntata del processo di ricerca dell'unità politica, le Costituzioni vigenti si sono poste come fattore di incremento della stessa, definendo non solo le procedure ma, soprattutto, i diritti fondamentali, contenuti di valore sottratti alla volubilità dei processi politici e ai rischi della

cosiddetta «dittatura della maggioranza». Riferite pur in forme differenziate a una origine metagiuridica², per quanto mai chiaramente identificata, esse hanno fin qui mantenuto intatta la propria struttura fondamentale, pur in presenza di attacchi massicci messi in opera a partire dagli anni Settanta dalla cultura radicale. Esempio di questa tenuta dei valori di fondo sono le stesse leggi sul divorzio e sull'aborto; pur essendo figlie di una concezione libertaria, esse mirano, almeno formalmente, a salvare i valori cui pure si contrappongono, quali la vita e la famiglia, costruendo i due istituti come eccezionali e come profondamente condizionati nel loro esercizio.

Ora la situazione pare mutata: l'esigenza della cultura libertaria e del relativismo laicista di ottenere leggi sempre più permissive porta inevitabilmente a intaccare il comune sostrato culturale su cui si fonda la norma – per non dire a intaccare l'essenza stessa della legge. A tal fine, essi si richiamano al fenomeno del multiculturalismo estremizzandone i caratteri e mettendo in discussione non solo i valori ma anche le procedure tradizionali di esercizio del potere; esse sarebbero da considerarsi superate in quanto non più in grado di rispondere a una diversità che da plurale si andrebbe facendo multicultural³.

L'estremizzazione del multiculturalismo a fini libertari comporta che, mentre la tensione a trovare valori comuni e procedure condivise per prendere decisioni sulle questioni rilevanti per la convivenza – che per definizione non possono essere unanimemente condivise⁴ – è una caratteristica di tutti i sistemi democratici, molte di esse vengano definite come «eticamente» controverse, così suggerendo che il dissenso sia tale da rendere le leggi che tutelino anche con sanzioni penali valori irrinunciabili una forma di violenza contro la libertà e, in particolare, la libertà di coscienza e di azione dell'individuo⁵. Il sospetto che si tratti di una modalità per far valere surrettiziamente un'etica libertaria e non di affermare il valore della tolleranza è avallato dal fatto che, attualmente, il cosiddetto multiculturalismo, che è un dato di fatto, tende – nella lettura datane dalla cultura laica e radicale – a diventare normativo per l'ordinamento nel suo complesso e a dettare alla legge le condizioni per la sua legittimazione: non basta più che la legge sia emanata secondo

i processi democratici e i valori costituzionali, occorre che essa si attenga alla più rigorosa «neutralità» etica⁶, che non conculchi cioè nessuna delle correnti culturali e religiose presenti nella società. Per far questo, essa non dovrebbe prendere mai posizione, dovrebbe essere costruita in modo tale da lasciare il massimo spazio possibile alla libertà, dovrebbe evitare di esprimere certezze e valori per lasciare che ognuno riempi delle proprie certezze, dei propri valori e delle proprie preferenze il «vuoto normativo» che tale legge è vincolata a creare⁷. Si determina in tal modo una vera e propria contraddizione in termini: proprio sulle questioni più rilevanti per l'uomo e la convivenza civile (vita, morte, ricerca, salute, malattia ecc.) la legge che nasce per ordinare raggiungerebbe il suo vero scopo quando non ordina più nulla, quando – invece che dare regole – si limita a codificare le infinite eccezioni nascenti da preferenze, anche etiche, individuali.

D'altro canto, il multiculturalismo non coincide con la sua riduzione libertaria: esso è infatti un problema reale che interroga l'ordinamento non a scopi meramente demolitori, bensì nel tentativo di fare chiarezza su quei punti fondanti, quelli universali, senza dei quali non è neppure pensabile una convivenza civile ordinata sulla base di norme riconosciute da tutti come cogenti⁸. Così inteso, esso non può essere confuso col tentativo di allentare progressivamente tutti i vincoli che l'appartenenza a un determinato contesto sociale necessariamente comporta e di annientarne i valori, visto che anche al fondo della stessa cultura liberale permane la tensione a identificare una concezione condivisa del bene comune⁹. È su questa concezione che occorre ora puntare l'attenzione, al fine di determinare quali siano i suoi fondamenti del nuovo contesto sociale.

3.2. Soluzioni normative di controversie etiche: alla ricerca di motivazioni razionali condivise

Ciò posto, occorre chiedersi se sia compatibile con il carattere democratico e pluralista di uno Stato, che va multiculturalizzandosi, l'esistenza di una legge, approvata da un Parlamento democrati-

camente eletto, che prenda posizioni ben determinate su questioni rispetto alle quali vige dissenso. La risposta negativa ha dominato il dibattito referendario sulla Legge 40 del 2004: tra gli argomenti adottati contro tale legge, uno dei più suggestivi è quello secondo cui, poiché esistono una pluralità di concezioni in campo scientifico e in campo morale sulla natura dell'embrione e su tutte le altre questioni affrontate dalla legge, la scelta più opportuna sarebbe stata quella di non introdurre alcuna proibizione, ma di lasciare campo libero alle scelte personali. Secondo una visione di ottimizzazione delle conseguenze normative, infatti, una legge «non autoritaria», ampliando le possibilità di scelta degli utenti, avrebbe consentito a una più larga sfera di cittadini di non vedere contraddette o ostacolate dai pubblici poteri le proprie concezioni. Insomma: vi sarebbe, almeno nel campo dell'esercizio della libertà, una pesante asimmetria tra leggi che proibiscono e leggi che permettono e, di conseguenza, un necessario *favor* per le seconde.

Si può approfondire la riflessione sul tema partendo da un aspetto particolare della legge citata, il divieto di fecondazione eterologa, per riferirsi, in un secondo momento, alla concezione di fondo che la muove, ossia il diritto alla vita dell'embrione.

Sul primo aspetto, l'obiezione sopra riferita consiste nell'affermare che, se la legge consentisse la fecondazione eterologa, senza costringere alcuno a servirsene, lascerebbe libero chi desiderasse un figlio con un patrimonio cromosomico simile almeno in parte al proprio di ottenerlo, mentre vietando tale prassi la percentuale di cittadini che deve sacrificare le proprie visioni etiche per sottostare alla legge si amplia. In estrema sintesi, una legge eticamente predefinita contrasterebbe con la pluralità di visioni etiche presenti nella società civile.

Così posta, la questione rischia di condurre a conseguenze aberranti: quale sarebbe infatti la differenza tra scelte etiche da non conculcare e più ordinarie scelte di valore che ogni Stato, per quanto laico e multiculturale esso sia, è chiamato a compiere ogniqualvolta decida di regolamentare determinate fattispecie, sanzionando penalmente i relativi comportamenti o creando norme fiscali per gruppi di cittadini e non per altri? In questi campi, nessuno dubita che lo Stato

possa favorire alcuni o vietare alcunché se ciò rispecchia la volontà della maggioranza e se non si aspira a ottenere un conformismo etico interiore¹⁰, ma solo certe modalità di comportamento.

Sul piano della produzione normativa e dei suoi fondamenti non è difficile rilevare che alla base delle scelte legislative molti sono i fattori che vengono in rilievo: scelte e motivazioni etiche, ideologiche, culturali e politiche sono frammiste a considerazioni di ordine pratico, volte a incidere sulla rilevanza sociale del comportamento considerato dalla norma. Se un certo comportamento è foriero di conseguenze ritenute socialmente indesiderabili, esso viene vietato; il criterio che muove la scelta è dunque di natura pratica e razionale e può essere condiviso anche da chi avesse una diversa visione del valore morale della scelta stessa. Invocare l'argomento «è contro la mia religione» per sottrarsi all'applicazione della legge può essere alternativamente l'estrema rivendicazione della propria libertà di coscienza o uno stratagemma interessante per ottenere benefici; il discrimine è sottile e dipende, primariamente, dall'importanza del bene che si vuole difendere. Fondamentale è altresì una valutazione razionale e politica della richiesta avanzata, delle possibili forme alternative per non ledere le convinzioni personali, del tipo di norma da cui si chiede l'esenzione (se si tratta cioè di un obbligo di fare o di un divieto) e delle conseguenze che ne derivano per la collettività. Una scelta, insomma, da adottarsi solo in casi estremi e a difesa di beni fondamentali, non certo per ogni divieto o per ogni imposizione ritenuta controversa.

Nel caso della fecondazione eterologa, tipico esempio di questione di tale natura¹¹, la scelta del divieto potrà essere anche stata in parte determinata da valutazioni morali e di principio; rilevanti sono peraltro state altresì considerazioni relative alla necessità di conservare la relazione naturale, geneticamente rilevante, che normalmente sussiste tra genitori e figli. Si può ritenere quindi che i motivi del divieto di tale prassi siano stati non (o non solo) una sua presunta immoralità bensì le sue prevedibili conseguenze socialmente indesiderate, argomentare contro le quali richiede almeno un certo sforzo (nonché la capacità di convincere la maggioranza parlamentare).

Un discorso analogo può essere fatto riguardo alle spinte presenti oggi nell'arena politica all'introduzione di norme sull'eutanasia: anche chi non condivide l'idea della sacralità della vita può condividere l'idea che la vita stessa non sia regolamentabile alla stregua di un qualunque altro bene giuridico, essendo la vita non solo un bene o un diritto ma l'*a priori* che consente il possesso di ogni altro bene e l'esercizio di ogni altro diritto¹² o che opporsi alla regolamentazione giuridica dei processi di morte sia motivabile sulla base del timore che, una volta introdotta una norma, essa sia deleteria per favorire un contesto socio-culturale orientato al rispetto della vita¹³.

Gli esempi si potrebbero moltiplicare per documentare come le proibizioni di cui l'ordinamento è intriso e che non risparmiano questioni morali su cui pure ampiamente si discute, essendo venuto meno un consenso generalizzato anche a causa della molteplicità delle visioni religiose presenti nella società civile, non albergano in se stesse i germi del totalitarismo ma sono da valutarsi alla luce delle motivazioni che le sorreggono e sono da ricondursi a una coerenza interna dell'ordinamento, solo in carenza della quale è possibile espungerle dallo stesso per incostituzionalità.

Se è vero, come è stato detto, che «la funzione del diritto consiste nel contemperare libertà e regole affinché l'esercizio della libertà non conduca a conseguenze caotiche nella convivenza senza peraltro sopprimerne le radici feconde»¹⁴, ciò comporta che, tramite i processi democratici, si pervenga a compiere scelte in cui si incarni la distinzione tra un bene quale è l'esercizio della libertà e delle sue feconde radici, e il male che produce conseguenze caotiche per la convivenza, evitando di trasformare in «questioni eticamente sensibili» le ordinarie limitazioni della libertà, atti dovuti in un moderno ordinamento costituzionale che pure deve tener conto delle diverse concezioni in esso presenti e rappresentate.

3.3. Un denominatore comune, ma non minimo

Riassumendo il percorso fin qui compiuto, possiamo dire che, in una società multiculturale e multietnica, in cui sembra essersi dissolta la base comune che permette di fare scelte condivisibili, invo-

care l'esercizio della libertà per contrastare l'obbligatorietà degli interventi legislativi è palesemente inadeguato. Proprio in presenza di concezioni radicalmente opposte su quali siano le basi per fondare la convivenza, diviene fondamentale recuperare elementi razionali di dialogo e di confronto, nonché la capacità di configurare leggi che si pongano come elementi di coesione rispetto a valori da condividere. In quest'ottica risulta chiaro come non possa essere la libertà per la libertà a determinare le scelte del legislatore, ma la libertà finalizzata al perseguimento di determinati valori e principi, alcuni dei quali devono essere posti come irrinunciabili affinché l'ordinamento non perda la sua intima coerenza. Un esempio per tutti, oltre a quelli già fatti, è il caso della sanzione penale di recente introdotta nel nostro Paese per chi pratica mutilazioni genitali femminili¹⁵. Qui si comprende come il tema non sia la difesa della libertà a oltranza bensì una valutazione legislativa che considera una diminuzione oggettiva della dignità della donna la sua pur libera/consenziente scelta di sottoporsi a tale pratica. Un uso improprio della libertà a scapito della dignità, una estremizzazione della volontà del soggetto a scapito di valori oggettivamente concepiti e di cui l'ordinamento si pone come il garante, democraticamente legittimato, risulta pertanto inadeguato a comprendere l'essenza stessa dell'ordine creato da norme.

Pertanto, scelte analoghe a quella compiuta all'unanimità dal nostro Parlamento in tema di mutilazioni femminili possono partecipare di questa natura ultima delle norme, la cui vocazione risulta essere dignitaria prima che libertaria; è quanto è stato fatto dalla legge italiana sul tema dell'inizio della vita umana, esplicitamente identificato col momento della fecondazione, ovunque essa avvenga. La scelta è radicale e va – ovviamente – giustificata.

Per orientare la ricerca di ragioni giustificatrici si può far riferimento al dibattito in atto nella dottrina giuridica in merito al concetto di dignità umana e della sua estensione. Assai diffusa l'opinione secondo cui la scelta sul momento da cui far partire la tutela della dignità umana non sia da lasciarsi alla scienza in quanto tale né al diritto in quanto tale¹⁶. Ciò può apparire paradossale se non si ipotizza che, allora, la scelta dipende da un dato, un dato naturale incon-

trovertibile, cui il diritto prima e la scienza poi debbono piegarsi. È il sottile crinale che separa il giuridico dal pregiuridico e che porta a identificare una esperienza elementare che tutti facciamo quando, incontrando l'altro, non possiamo non riconoscergli una dignità pari alla nostra, pena lo svilimento della nostra stessa dignità. È, si può supporre, quello che la nostra Costituzione adombra quando afferma di «riconoscere» i diritti fondamentali o che la Costituzione tedesca asserisce con la sua formula così radicale rispetto alla tutela della dignità umana, formula che ai tempi dell'assemblea costituente fu definita da T. Heuss «la tesi non interpretata»¹⁷.

Su questo background si innestano le visioni più radicali e garantiste della dignità umana. Tutta kantiana la base filosofica di riferimento: l'uomo è scopo a se stesso, è essere per se stesso (*Dasein um seiner selbst willen*) e da ciò discende che egli non potrà mai essere ridotto a mezzo per ottenere altri, seppur nobilissimi, scopi; tanto radicale è la non riduzione a mezzo dell'essere umano da supportare un'analogia radicalità nell'estensione della tutela: ovunque nell'orbe terracqueo l'uomo ha diritto a essere tutelato in quanto possessore di una dignità unica e irripetibile; analoga alla estensione spaziale si configura l'estensione temporale, un'estensione che deve andare fino al punto di non ritorno, fino al punto in cui non sussiste più nessun ragionevole dubbio quanto alla sua esistenza materiale. Dire che all'embrione spetta la tutela della dignità umana non è dunque una sorta di fondamentalismo ontologico proprio di società culturalmente omogenee; la questione decisiva è la non riduzione della tutela della dignità umana secondo tutto il suo contenuto normativo che ricomprende tutto il processo della formazione dell'essere umano. In sintesi, la tutela della dignità umana come norma fondamentale può comprendere la tutela piena dell'embrione, e questo non su basi religiose o etiche ma a partire da motivazioni razionali.

A fronte di questo divieto assoluto di violare la dignità umana sta una varietà di posizioni che mirano invece ad attenuarne la portata¹⁸. Accomunate dalla tendenza a mettere in dubbio la natura assoluta della tutela della dignità umana, esse restano tuttavia tra loro profondamente diverse nell'individuare l'estensione temporale.

Ora, come scegliere tra due approcci tanto divergenti? Non sarebbe più consono a società multiculturali escludere che possano esistere norme che non patiscono eccezioni?

La questione è stata posta in modo suggestivo in una conferenza di Niklas Luhmann sulla scorta di un esempio di scuola ivi messo a tema, l'esempio della bomba atomica a orologeria, innescata in un luogo segreto da un terrorista che viene poi fatto prigioniero. In quella sede ci si chiese se fosse possibile mettere sotto tortura tale persona. Essendo la questione impostata in modo tale da rendere inevitabile la risposta affermativa, se ne fece discendere l'irrazionalità di ritenere per esistenti norme inviolabili: non sarebbe infatti stato ragionevole rinunciare in quel caso a compiere una corretta valutazione costi/benefici, connessa alla possibilità di salvarne molti (e innocenti) per risparmiarne uno (e pure colpevole).

Come controlettura al relativismo sotteso a tale tesi¹⁹ è stato proposto di considerare la dignità umana alla stregua di un tabù, che non può essere né relativizzato né attenuato²⁰. Esso può, come è noto dagli studi di antropologia, essere rotto non senza tuttavia che a tale rottura faccia seguito la relativa riparazione da parte di chi si è macchiato della stessa. In modo analogo si deve configurare «la norma che non patisce eccezioni»: essa non può essere attenuata ma resta razionale perché, a fronte della necessità (teorica) di una sua violazione, non vi è la richiesta (pratica) di introdurre eccezioni normativamente previste bensì l'assunzione di responsabilità morale e giuridica di chi, pur cosciente di violarla in modo formale e quindi di essere soggetto alla relativa sanzione, non si sottrae all'obbligo morale di violarla.

Questa razionalità intrinseca di valori assoluti incarnati in norme che non prevedono eccezioni resta così preservata e resta preservata la coerenza tra diritto e morale, ciascuno nel proprio ordine non violati nella loro ultima consistenza: il diritto conserva il suo fondamento e la sua integrità mentre la morale, fondata sulla coscienza personale e sulla assunzione di responsabilità, resta salva; inoltre, la persistenza della sanzione sul piano oggettivo unita al rischio soggettivo di vedersela comminare fanno sì che le eventuali violazioni dovute a circostanze eccezionali non degeneri-

no in una generalizzata diminuzione della percezione del valore che la norma garantisce e la sanzione protegge.

Detto in concreto, se effettivamente succedesse che la tortura di un solo uomo fosse l'unico modo per salvare la moltitudine da una catastrofe certa, essa potrebbe essere messa in atto dal singolo attore la cui azione tuttavia non è «consentita» dalla norma e resta sottoposta all'accertamento tramite il processo della effettiva sussistenza dello stato di emergenza o dello stato di necessità. Senza rischio di sanzione e quindi con la garanzia di una immunità *a priori* il rischio di una degenerazione che svaluti i valori in gioco, in questo caso della dignità umana, finisce per essere più forte del beneficio che si ottiene allentando il divieto incondizionato; anche la più accurata delle formulazioni infatti non neutralizza mai del tutto il rischio delle interpretazioni estensive.

Se così è, allora, non pare esservi un contrasto tra l'esistenza di divieti non derogabili e scelte che il legislatore è chiamato a compiere su base razionale cosicché essi hanno diritto di cittadinanza in seno a un ordinamento, per quanto multiculturale esso sia, senza che la sua intima coerenza risulti scardinata.

Metodo democratico e, sul piano dei contenuti, tutela della dignità della persona risultano quindi i due pilastri che, ora come non mai, vanno preservati per affrontare il pelago periglioso della società postmoderna e le innumerevoli differenziazioni religiose e culturali che in essa albergano.

3.4. Nota conclusiva

Concludendo, almeno in prima approssimazione, va preso atto che il momento attuale mostra due volti in apparente irriducibile contrasto, quello di uno scontro epocale tra visioni radicalmente divergenti²¹ e quello di una viva domanda di dialogo tra diverse culture²². I contrasti emergono con solare evidenza nel settore della regolamentazione dei processi relativi alla vita umana quali la natura dell'embrione, la gestione dei processi di fine vita, la salute e il benessere dell'uomo, il concetto di persona e la configurazione

della famiglia. I dialoghi si incentrano, a loro volta, sui grandi temi della filosofia occidentale: l'essere e il divenire, la ragione e la sua tensione all'universale, il destino dell'uomo e, quindi, la sua essenza in rapporto al presente e alla ultimità del tempo²³.

Il diritto, in quanto scienza umana, non si può esimere dal recepire questo clima e dal parteciparvi ritornando a riflettere sui suoi moti ispiratori, sulla sua ontologia spesso sottaciuta ma inevitabilmente presente. È giunta l'ora di non sottrarsi al compito di rendere esplicita questa ontologia ponendosi con serietà la questione di chi sia l'uomo e se sia possibile tutelarne la dignità senza venir meno al dovuto riconoscimento della sua libertà; il percorso fin qui compiuto è stato pensato per mettere in luce come l'irriducibilità della persona umana trovi nella sua incondizionata difesa da parte dell'ordinamento la migliore forma espressiva, visto che la dignità della persona non è uno tra i tanti valori costituzionali, che necessitano di essere tra loro temperati, ma è la stadera posta nelle mani della giustizia o, come ha scritto di recente Gaetano Silvestri, «essa non è effetto del bilanciamento ma è la bilancia medesima»²⁴.

Note

¹ E.W. Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in E.W. Böckenförde, *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt 1991, pp. 92 sgg.

² Per verificare questa affermazione basti pensare ai preamboli delle Costituzioni con i loro aperti riferimenti a Dio e alla religione che, in alcuni casi, assumono una valenza fondativa dello stesso ordine costituzionale; questo accade, ad esempio, nella costituzione irlandese. In altri ancora si riconosce il valore delle associazioni religiose quale elemento che contribuisce al perseguimento del bene comune, come si legge ad esempio nella Costituzione del Baden Württemberg, (*Ihre Bedeutung für die Bewahrung und Festigung der religiösen und sittlichen Grundlagen des menschlichen Leben wird anerkannt*). Ampiamente in materia, J.H.H. Weiler, *Un'Europa cristiana*, Rizzoli, Milano 2003.

³ Per una puntuale distinzione tra pluralismo e multiculturalismo si veda F. Viola, «La democrazia deliberativa tra costituzionalismo e multiculturalismo», *Ragion pratica*, 2003, pp. 33 sgg. Critica il modello «multiculturalista» e il suo *alter ego*, il modello «integrazioneista», C. Di Martino, «La convivenza tra culture», in M. Cartabia (a cura di), *I diritti in azione*, il Mulino, Bologna 2007, p. 491.

⁴ Come è stato detto, «un ordinamento giuridico può essere più o meno tollerante ma non può essere specchio della pura tolleranza, perché in tal caso non avrebbe alcuna funzionalità ordinante e, in definitiva, non prescriverebbe nulla»,

D. Carusi, «La (imminente?) legge italiana sulla procreazione assistita: considerazioni nella prospettiva di una "bioetica laica"», *Politica del diritto*, 2003, p. 29.

⁵ Sul punto si veda il commento di Sergio Bartole alla sentenza della Corte Costituzionale italiana che ha parzialmente depenalizzato l'aborto (Corte Cost., Sent. n. 27/1975). Cfr. S. Bartole, «Scelte di valore più o meno implicite in una laconica sentenza sull'aborto», *Giur. cost.*, n. 2, 3, 1975, pp. 2099 sgg.

⁶ La presunta «neutralità» della legge sarebbe la conseguenza ineludibile del principio di laicità dello Stato. Molti sono gli autori che si sono premurati di smentire questo approccio. Tra essi si veda G. Grottanelli, *Note introduttive di diritto costituzionale*, Torino 2004, p. 128. Più ampiamente anche K.H. Ladeur, I. Augsberg, «Der Mythos vom neutralen Staat», *Juristen Zeitung*, 2007, pp. 12 sgg.

⁷ Ad esempio, in un volume a commento della Legge 40 del 2004 sulla fecondazione assistita si dice che dai saggi in esso contenuti «emerge anche la convinzione che ogni legge la quale affronti temi eticamente controversi, sui quali oltretutto la scienza medica e la pratica clinica hanno molto da insegnare, dovrebbe ispirarsi a un sano *self-restraint*, lontano da inutili proclami ideologico-culturali. In settori come questi, le astratte e assolute imposizioni giuridiche non solo schiacciano, inconsapevolmente crudeli, sentimenti, speranze e progetti di vita di tanti individui ma apparendo rischiano di provocare ribellioni "etiche", anche insensate al cospetto delle certezze medico-scientifiche ormai raggiunte». Quarta di copertina di A. Celotto, N. Zanon, *La procreazione medicalmente assistita. Al margine di una legge controversa*, Franco Angeli, Milano 2004.

⁸ Così anche J. Prades, «Il dibattito sulla multiculturalità. Una società postindustriale e globalizzata», *Atlantide*, n. 2, 2007, *Migrazioni e società multiculturali. La verità alla base del dialogo*, p. 17.

⁹ È stato detto in proposito che «per quanto liberale, nessun ordinamento giuridico riesce ad essere neutrale rispetto alle varie concezioni del bene presenti in una società» (G. Amato, «Libertà involucro del tornaconto o della responsabilità individuale?», *Politica del diritto*, 1990, p. 47), e che «i diritti di libertà costituzionalmente riconosciuti, hanno alla loro base un valore da tutelare (la vita, la libertà dalle coercizioni fisiche, il libero associarsi) non una generica libertà di agire», così A. Barbera, «Il cammino alla laicità», in S. Canestrari (a cura di), *Laicità è diritto*, Bononia University Press, Bologna 2007, pp. 33 sgg.

¹⁰ Di «adesione morale ai valori costituzionali» parla invece G. Zagrebelsky, *Il futuro della Costituzione*, Einaudi, Torino 1996.

¹¹ Così C. Canestrari, «La legge 19 febbraio 2004, n. 40: procreazione e punizione», *Bioetica*, vol. 3, 2004, pp. 421-435.

¹² A. Pessina, *Eutanasia. Della morte e di altre cose*, Cantagalli, Siena 2007, p. 30.

¹³ La connessione tra comportamento individuale e (ineliminabile) rilevanza sociale dello stesso è messa in luce anche da R. Guardini, *Il diritto alla vita prima della nascita*, in *Scritti*, Brescia 1972, p. 390.

¹⁴ A. Cerri, «Diritto e scienza: indifferenza, interferenza, protezione, promozione, limitazione», in *Studi parlamentari e di politica costituzionale 2003*, pp. 7 sgg.

¹⁵ L. 9 gennaio 2006, n. 7, «Disposizioni concernenti la prevenzione e il divieto delle pratiche di mutilazione genitale femminile», con particolare riferimento

all'art. 6, che va a integrare l'art. 583 del codice penale. Sul tema si veda G. Cassano, F. Patruno, «Mutilazioni genitali femminili», *Famiglia e Diritto*, n. 2, 2007, p. 179.

¹⁶ J. Limbach, «Menschen ohne Makel», *FAZ*, n. 47, 25/02/2002, p. 51.

¹⁷ Sui dibattiti che si svolsero in preparazione del Parlamentarisches Rat e sui lavori dell'Assemblea Costituente tedesca, cfr. F. Berardo, «La dignità umana è intangibile: il dibattito costituzionale sull'art. 1 del Grundgesetz», *Quaderni Costituzionali*, 2006, pp. 387 sgg.

¹⁸ Per una ricostruzione del dibattito dottrinale tedesco si veda J. Isensee, «Menschenwürde: die säkulare Gesellschaft auf der Suche nach dem Absoluten», *Archiv des öffentlichen Recht*, 2006, pp. 175 sgg.

¹⁹ Cfr. R. Poscher, «Die Würde des Menschen ist unantastbar», *Juristen Zeitung*, 2004, p. 756.

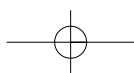
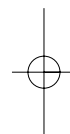
²⁰ Emblematico della posizione relativista è il commento all'Art. 1 del Grundgesetz di M. Herdegen, in *Maunz Dürig, Grundgesetzes Kommentar*, art. 1, 2006.

²¹ Per tutti cfr. L. Kass, «Science, Religion and the Human Future», *Commentary*, 2007, pp. 36 sgg.

²² Cfr. J. Habermas, J. Ratzinger, *Ragione e fede in dialogo*, Venezia 2005; R. Girard, G. Vattimo, *Verità o fede debole? Dialogo su Cristianesimo e relativismo*, Pisa 2006 e G. Rusconi, A. Scola, *Prove di dialogo, tra fede e ragione*, il Mulino, Bologna 2006, pp. 369 sgg.

²³ Lo stesso Dworkin, pur partendo da posizioni opinabili, giunge ad affermare che «dobbiamo sperare di trovare sufficienti convinzioni condivise e fondamentali, sull'eguaglianza e la libertà individuale, per instaurare genuine conversazioni e sperare che le nostre opinioni, che potremmo anche modificare nel corso di quelle conversazioni, siano contagiose [...]. Non è una prospettiva per domani o per il giorno dopo ma è tutto ciò che abbiamo [...] e, nel lungo periodo, offre un importante vantaggio: abbiamo la verità dalla nostra parte». R. Dworkin, «Cosa sono i diritti umani?», *Ragion pratica*, 2007, p. 480.

²⁴ G. Silvestri, *Considerazioni sul valore costituzionale della dignità della persona*, www.associazionedeicostituzionalisti.it



Capitolo quarto

L'integrazione multiculturale nel modello di Abramo: «Ger» e «Toshav»

di Joseph H.H. Weiler

Di tutte le narrazioni bibliche nel Libro della Genesi, il capitolo XXIII sembra di minore effetto, quasi un momento di respiro tra la paura e il timore del Sacrificio di Isacco che lo precede immediatamente e la successiva drammatica saga di Isacco, Rebecca e della loro progenie. Dopo tutto, che cosa accade in questo capitolo? La nostra matriarca Sara muore e Abramo ne predispone la sepoltura.

Eppure è spesso in questi passaggi interstiziali che le narrazioni bibliche raggiungono la più profonda riflessione sulla condizione umana e questo sembrerebbe uno di quei casi. In solo trecento parole (nell'originale ebraico), abbiamo un'evocazione profonda di una delle questioni più dibattute che sfidano le nostre società, quanto mai pertinente per i nostri tempi.

Rinfreschiamo la nostra memoria, usando la versione di Re Giacomo, che di tutte le traduzioni inglesi trasmette meglio la cadenza maestosa e la *gravitas* arcaica dell'originale ebraico, anche se non sempre l'effettivo senso letterale, come vedremo (Genesi 23, 1-20):

And Sarah was an hundred and seven and twenty years old: these were the years of the life of Sarah. And Sarah died in Kirjatharba; the same is Hebron in the land of Canaan: and Abraham came to mourn for Sarah, and to weep for her. And Abraham stood up from before his dead, and spake unto the sons of Heth, saying. I am a stranger and a

sojourner with you: give me a possession of a burying place with you, that I may bury my dead out of my sight. And the children of Heth answered Abraham, saying unto him. Hear us, my lord: thou art a mighty prince among us: in the choice of our sepulchres bury thy dead; none of us shall withhold from thee his sepulchre, but that thou mayest bury thy dead. And Abraham stood up, and bowed himself to the people of the land, even to the children of Heth. And he communed with them, saying. If it be your mind that I should bury my dead out of my sight; hear me, and intreat for me to Ephron the son of Zohar. That he may give me the cave of Machpelah, which he hath, which is in the end of his field; for as much money as it is worth he shall give it me for a possession of a burying place amongst you. And Ephron dwelt among the children of Heth: and Ephron the Hittite answered Abraham in the audience of the children of Heth, even of all that went in at the gate of his city, saying. Nay, my lord, hear me: the field give I thee, and the cave that is therein, I give it thee; in the presence of the sons of my people give I it thee: bury thy dead. And Abraham bowed down himself before the people of the land. And he spake unto Ephron in the audience of the people of the land, saying, But if thou wilt give it, I pray thee, hear me: I will give thee money for the field; take it of me, and I will bury my dead there. And Ephron answered Abraham, saying unto him. My lord, hearken unto me: the land is worth four hundred shekels of silver; what is that betwixt me and thee? bury therefore thy dead. And Abraham hearkened unto Ephron; and Abraham weighed to Ephron the silver, which he had named in the audience of the sons of Heth, four hundred shekels of silver, current money with the merchant. And the field of Ephron which was in Machpelah, which was before Mamre, the field, and the cave which was therein, and all the trees that were in the field, that were in all the borders round about, were made sure. Unto Abraham for a possession in the presence of the children of Heth, before all that went in at the gate of his city. And after this, Abraham buried Sarah his wife in the cave of the field of Machpelah before Mamre: the same is Hebron in the land of Canaan. And the field, and the cave that is therein, were made sure unto Abraham for a possession of a buryingplace by the sons of Heth¹.

Invito il lettore a prendere nota di tre rebus nel testo: il primo lessicale, gli altri relativi alla narrazione.

Io sono forestiero e residente tra voi. Datemi la proprietà di un sepolcro, sotto la vostra autorità, sicché io possa portar via il mio morto e seppellirlo (Genesi 23,4).

L'integrazione multiculturale nel modello di Abramo: «Ger» e «Toshav» 65

Io sono «*a stranger and a sojourner*» – è la traduzione di Re Giacomo dell'ebraico *Ger* e *Toshav*. La versione inglese standard inverte quest'ordine: «*I am a sojourner and foreigner*». La nuova versione di Re Giacomo preferisce: «*I am a foreigner and a visitor among you*». Invece la nuova versione internazionale opta per «*I am an alien and a stranger among you*». A mio parere, nessuna di queste traduce in modo pienamente corretto.

Le traduzioni in altre lingue non superano la difficoltà di queste due parole. Così la Reina-Valera Antigua rende «*Peregrino y advenedizo*», mentre la versione del 1995 sceglie «*Extranjero y forastero*». La nuova versione internazionale spagnola traduce liberamente il testo, optando per «*Entre ustedes yo soy un extranjero*», come fa La Bible du Semeur «*Je ne suis qu'un étranger chez vous*»; il portoghese O Livro non è migliore: «*Como sou estrangeiro aqui nesta terra*». Lutero sceglie «*Ich bin ein Fremder und Einwohner bei euch*», ma la Elberfelder preferisce «*Ein Fremder und Beisasse bin ich bei euch*». La Nuova Diodati traduce «*Io [sono] straniero e pellegrino fra voi*». La Vulgata rende «*Advena sum et peregrinus apud vos*» e la Nuova Vulgata «*Advena sum et inquilinus apud vos*». La Louis Segond rende «*Je suis étranger et habitant parmi vous*».

La difficoltà è comprensibile: la parola *Ger* nell'originale ebraico ha modificato il suo significato durante i secoli, assumendo una realtà nella Bibbia Ebraica, un'altra nel periodo dell'Esilio e ancora un'altra nella lingua parlata odierna. Ma c'è un'origine più profonda nelle difficoltà dei traduttori: non è semplicemente chiaro che cosa il nostro Patriarca Abramo avesse in mente quando ha detto «io sono *Ger* e *Toshav* tra voi». C'è una tensione tra i due termini.

Ger nel contesto biblico connota entrambi, lo straniero e il debole. Questo è chiaro nel Comandamento sabbatico del Decalogo, dove lo Straniero (*Ger*) alla porta è l'ultimo e il più in basso – dopo gli schiavi e le bestie –, tra coloro a cui è comandato il giorno del riposo. Altri famosi passaggi sono in Esodo 22,20: «E non molesterai il forestiero né lo opprimerai; perché voi siete stati *Gerim* (stranieri) nel Paese di Egitto. Esodo 23,9: «Non opprimerai il forestiero: anche voi conoscete la vita del forestiero, perché siete stati forestieri nel Paese di Egitto». Levitico 19,33-34: «Quando un forestiero dimorerà

presso di voi nel vostro Paese, non gli farete torto. Il forestiero dimo-
rante fra di voi lo tratterete come colui che è nato fra di voi [...]».

Sembra chiaro da questi contesti che la qualità principale del *Ger* è che lui o lei sono estranei, stranieri e non una parte integrante della cultura dominante. Ma sembra anche che la qualità del *Ger*, l'estraneo, lo straniero, è quella che, in effetti, vive nella cultura dominante – non è una persona di passaggio. E questo è esattamente il senso della seconda parola che Abramo usa: *Toshav*. Qui l'*habitant* di Louis Segund o l'*Einwohner* di Lutero sembrano catturare meglio l'originale ebraico. Ma se la parola *Ger* rende già molto la situazione dello straniero che risiede permanentemente tra voi – che cosa Abramo sta tentando di comunicare ai suoi interlocutori con l'aggiunta della parola *Toshav*? Anche la narrazione presenta le sue difficoltà. Consideriamo per prima cosa i versetti seguenti:

Gli Hittiti risposero ad Abramo: «Prego! Ascolta noi, o signore! Tu sei un principe eccelso in mezzo a noi! Nel migliore dei nostri sepolcri seppellisci il tuo morto. Nessuno di noi ti proibirà di seppellire il tuo morto nel proprio sepolcro». Ma Abramo si alzò, s'inclinò davanti al popolo del paese, davanti agli Hittiti, e disse loro: «Se è proprio conforme al vostro intimo che io porti via il mio morto e lo seppellisca, ascoltatevi e interponetevi per me presso Efron figlio di Zocar, perché mi venda la sua caverna di Macpela, che è all'estremità del suo campo. Per il suo pieno valore in argento, me la venda come proprietà sepolcrale in mezzo a voi».

Perché Abramo rifiuta la loro generosa offerta? E consideriamo quanto segue:

Or Efron era presente in mezzo agli Hittiti. Rispose dunque Efron l'Hittita ad Abramo, mentre lo udivano gli Hittiti, tutti coloro che entravano per la porta della sua città, e disse: «Prego, signor mio, ascolta me: ti cedo il campo; e anche la caverna che è in esso, te la cedo; in presenza dei figli del mio popolo te la cedo. Seppellisci il tuo morto». Allora Abramo s'inclinò davanti a lui alla presenza del popolo del paese, e parlò a Efron, mentre lo udiva il popolo del paese, e disse: «Se proprio tu, di grazia, mi ascolti, io ti do il prezzo del campo; accettalo da me, così io seppellirò il mio morto». Efron rispose ad Abramo, dicendo: «Di grazia, ascoltami, signor mio; una terra di quattrocento sicli d'argento

L'integrazione multiculturale nel modello di Abramo: «Ger» e «Toshav» 67

che cosa è mai tra me e te? Seppellisci dunque il tuo morto». Allora Abramo accondiscende alla richiesta di Efron e pesò ad Efron il prezzo che egli aveva detto, mentre lo udivano gli Hittiti, cioè quattrocento sicli d'argento, di moneta corrente tra chi gira. Così il campo di Efron, che si trovava in Macpela, a oriente di Mamre, sia il campo che la caverna che vi si trovava e tutti gli alberi che vi erano dentro il campo e sul suo limite tutt'intorno, passarono in proprietà di Abramo, alla presenza degli Hittiti, di tutti quelli che entravano nella porta della loro città.

Ancora, perché Abramo rifiuta questa seconda generosa offerta? Gli studiosi durante i secoli hanno affrontato queste questioni. Tre temi dominano gli studi. Il primo riguarda la dignità umana – chi vuole un atto di carità? Abramo è estremamente educato, quasi ossequioso, ma insiste per una questione di dignità a voler pagare per il terreno. Il secondo riguarda l'efficienza legale: e se le relazioni si fossero deteriorate e il donatore si pentisse del suo regalo? Riuscirà un passaggio di terra, per il quale non ci fu alcuna discussione, a reggere una tale successiva sfida? E per quanto riguarda i suoi discendenti e i discendenti del donatore – l'accordo sarebbe sopravvissuto ai contraenti originali? Meglio, si argomenta, rendere la transazione commerciale e formalizzarla con le dovute procedure, in modo tale da garantire fintanto che è possibile l'irreversibilità e la finalità legale della transazione. Il terzo tema è antropologico – l'offerta iniziale degli Hittiti e poi di Efron era solo *pro forma*, una abitudine culturale per la quale il bene è offerto come dono con l'aspettativa che l'offerta venga rifiutata, così poi da poter iniziare la vera negoziazione. Questo è supportato dal fatto che sia i Figli di Heth che Efron compiono lo stesso gesto. Tutte queste linee di interpretazione sono plausibili. Dovremmo ricordare che per un testo come la Bibbia è raro che un'interpretazione sia univoca e ugualmente raro che quando ci siano più interpretazioni, queste si escludano a vicenda.

Un punto debole delle interpretazioni citate sopra è il fatto che non rendono giustizia alla mossa di apertura di Abramo. *Ger* e *Toshav* sono io tra voi. Straniero e residente sono io tra voi. È proprio questo passaggio che cattura uno dei profondi significati che questa narrazione veicola, un significato che rende questo racconto sempre rilevante.

Mi sembra che, sia nelle parole di apertura che nel suo comportamento nelle seguenti negoziazioni, Abramo stia tentando di trasmetterci un messaggio complesso come quello della sua situazione.

Testualmente il problema è che Abramo non dice semplicemente: «Datemi la proprietà di un sepolcro, sotto la vostra autorità, sicché io possa portar via il mio morto e seppellirlo». Egli non dice: «Io sono Abramo, datemi la proprietà di un sepolcro, sotto la vostra autorità, sicché io possa portar via il mio morto e seppellirlo». Dice invece: «Io sono forestiero e residente tra voi datemi la proprietà di un sepolcro, sotto la vostra autorità, sicché io possa portar via il mio morto e seppellirlo». Non è di passaggio, non è un *Gastarbeiter*, «io sono un residente», lui dichiara, un *Toshav* – sono qui per rimanerci, per piacere accettami come tale. E tuttavia nel medesimo tempo dice, «Io sono un *Ger*», un estraneo, sono diverso, e voglio conservare la mia diversità. Sono di te, voglio essere di te, ma allo stesso tempo voglio mantenere la mia diversità. È una posizione radicale – perché contempla una ridefinizione del sociale e dell'organizzazione statale all'interno dei quali usare i termini propri della Bibbia, il «*Ger*» può essere un «*Toshav*».

I Figli di Heth rispondono alla sfida di Abramo: «Prego! Ascolta noi, o signore! Tu sei un principe eccelso in mezzo a noi! Nel migliore dei nostri sepolcri seppellisci il tuo morto. Nessuno di noi ti proibirà di seppellire il tuo morto nel proprio sepolcro». Chiaramente non afferrano la situazione in modo corretto. È un generoso atto di carità ma situerebbe Abramo come un turista, una persona di passaggio che ha bisogno di un luogo di sepoltura e a cui viene offerto un tale luogo di sepoltura ma, da notare, nel sepolcro di qualcun altro: «Nessuno di noi ti proibirà di seppellire la tua defunta nel suo sepolcro». Una persona di passaggio non avrebbe bisogno di un sepolcro permanente, né lo vorrebbe avere. Ma per qualcuno che è lì per restare, avere il proprio sepolcro è uno dei segni distintivi di permanenza e integrazione. Inoltre, il gesto degli Hittiti non è uno di quelli che si rivolgono a un nostro pari. Una tale offerta non sarebbe stata fatta nel normale svolgimento degli affari tra di loro. Non solo in un senso temporale, ma anche in un senso gerarchico, l'accettazione sarebbe diventata un segno di non uguaglianza, di inferiorità. Così Abramo respinge la gentile offerta.

L'integrazione multiculturale nel modello di Abramo: «Ger» e «Toshav» 69

Ed Efron? «Prego, signor mio, ascolta me: ti cedo il campo; e anche la caverna che è in esso, te la cedo; in presenza dei figli del mio popolo te la cedo. Seppellisci il tuo morto». Abramo in questo caso avrebbe il suo sepolcro e di più: sia il campo che la caverna. È piuttosto difficile spiegare il suo rifiuto questa volta con la teoria della «certezza legale». L'offerta di Efron è, dopo tutto, pubblica e formale: «In presenza dei figli del mio popolo te la cedo». Non è semplicemente la dignità di non volere la carità che porta Abramo a rifiutare. Il gesto di Efron è del tipo che uno fa a un figlio, a un membro della famiglia. È un invito ad Abramo a unirsi a quel clan, a diventare uno di loro. Accettare il dono non solo lo renderebbe debitore verso Efron non solo in senso materiale, ma simboleggerebbe un abbandono della sua identità indipendente. Sia nella sua dimensione lessicale che nei suoi momenti narrativi chiave, il racconto rappresenta la sfida senza tempo della mobilità sociale, identità e integrazione. Abramo non è semplicemente un *Ger*, uno straniero – egli vuole mantenere quella identità separata. Allo stesso tempo non vuole banalmente o solamente essere quello. Vuole diventare un *Toshav*, un residente, una parte permanente della comunità.

È sempre pericoloso leggere i racconti della Bibbia in modo prescrittivo. Essi sono intramontabili perché sono un invito a riflettere, a porre domande, piuttosto che una risposta definitiva. E tuttavia, si può parlare di un «modello di Abramo» dell'immigrazione – un modello che è stato spesso usato dai suoi discendenti nomadi, gli ebrei, nella loro lunga esperienza di esilio. Gli ebrei, quando gli è stato permesso, hanno spesso tentato di provare quello che può sembrare a prima vista impossibile: la capacità di essere cittadini modello nelle loro nuove comunità, pur mantenendo la loro distinta identità. La storia degli ebrei nella moderna Europa post emancipazione, è stata tipicamente quella di ebrei che abbracciano le loro nuove identità nazionali – in Germania, Francia, Italia, Gran Bretagna – e si immergono in tutti gli aspetti di queste loro nuove società (spesso criticati proprio per questo) e covando una duplice aspirazione per i loro figli: essere completamente francesi, tedeschi o italiani, mantenendo tuttavia la loro distinta ebraicità – seppellendo i loro morti nei loro propri sepolcri. La Prima guerra mondiale è un punto culminante di questo modello, della sua complessità,

gloria e insoddisfazione riflessi nell'opera di Joseph Roth, soprattutto ne *La marcia di Radetzky*. È ancora, a mio modo di vedere, il modello più attraente per la attuale sfida multiculturale europea.

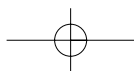
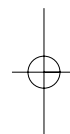
Note

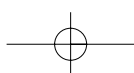
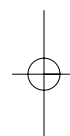
¹ Genesi 23,1-20: Gli anni della vita di Sara furono centoventisette: questi furono gli anni della vita di Sara. Sara morì a Kiriath-Arba, che è Ebron, nella terra di Canaan, e Abramo entrò per far lutto per Sara e per piangerla. Poi Abramo si alzò dalla presenza del suo morto e disse agli Hittiti: «Io sono forestiero e residente tra voi. Datemi la proprietà di un sepolcro, sotto la vostra autorità, sicché io possa portar via il mio morto e seppellirlo». Gli Hittiti risposero ad Abramo: «Prego! Ascolta noi, o signore! Tu sei un principe eccelso in mezzo a noi! Nel migliore dei nostri sepolcri seppellisci il tuo morto. Nessuno di noi ti proibirà di seppellire il tuo morto nel proprio sepolcro». Ma Abramo si alzò, s'inclinò davanti al popolo del paese, davanti agli Hittiti, e disse loro: «Se è proprio conforme al vostro intimo che io porti via il mio morto e lo seppellisca, ascoltatevi e interponetevi per me presso Efron figlio di Zocar, perché mi venda la sua caverna di Macpela, che è all'estremità del suo campo. Per il suo pieno valore in argento, me la venda come proprietà sepolcrale in mezzo a voi». Or Efron era presente in mezzo agli Hittiti. Rispose dunque Efron l'Hittita ad Abramo, mentre lo udivano gli Hittiti, tutti coloro che entravano per la porta della sua città, e disse: «Prego, signor mio, ascolta me: ti cedo il campo; e anche la caverna che è in esso, te la cedo; in presenza dei figli del mio popolo te la cedo. Seppellisci il tuo morto». Allora Abramo s'inclinò davanti a lui alla presenza del popolo del paese, e parlò a Efron, mentre lo udiva il popolo del paese, e disse: «Se proprio tu, di grazia, mi ascolti, io ti do il prezzo del campo; accettalo da me, così io seppellirò il mio morto». Efron rispose ad Abramo, dicendo: «Di grazia, ascoltami, signor mio; una terra di quattrocento sicli d'argento che cosa è mai tra me e te? Seppellisci dunque il tuo morto». Allora Abramo accedette alla richiesta di Efron e pesò ad Efron il prezzo che egli aveva detto, mentre lo udivano gli Hittiti, cioè quattrocento sicli d'argento, di moneta corrente tra chi gira. Così il campo di Efron, che si trovava in Macpela, a oriente di Mamre, sia il campo che la caverna che vi si trovava e tutti gli alberi che vi erano dentro il campo e sul suo limite tutt'intorno, passarono in proprietà di Abramo, alla presenza degli Hittiti, di tutti quelli che entravano nella porta della loro città. Dopo di che Abramo seppellì Sara, sua moglie, nella caverna del campo di Macpela, a oriente di Mamre, che è Ebron, nel paese di Canaan. Fu così che il campo e la caverna che vi si trovava furono trasferiti dagli Hittiti ad Abramo, come proprietà per sepolture. (Traduzione italiana tratta da *La Bibbia, nuovissima edizione dai testi originali*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1982.)

² È vero che la parola *Ger* sembrerebbe da sola catturare la natura duale della situazione, tuttavia questo non giustifica la rozzezza delle traduzioni che rendono semplicemente *Ger* e *Toshav* come «straniero», poiché quest'unica parola non cattura la dualità.



PARTE SECONDA
COMPRENDERE LA DIVERSITÀ







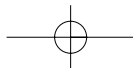
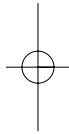
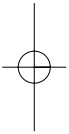
Capitolo quinto

Riconoscimento e cultura. Per un modello delle soggettività interculturali

di Francesco Botturi

Il fenomeno multiculturale costituisce un fattore rilevante di crisi della tradizione democratica liberale sotto un duplice profilo: in quanto contribuisce in modo efficace all'erosione della base nazionale della statualità moderna e in quanto mette in discussione l'attribuzione individuale dei diritti. Tipico del fenomeno multiculturale (almeno come è avvertito nell'occidente europeo) è il portare sulla scena sociale identità culturali su basi etniche, in cui la duplice appartenenza (culturale ed etnica) configura in modo nuovo il rapporto tra identità soggettiva e cittadinanza. La rivendicazione e il (potenziale) conflitto identitario, infatti, assumono rilievo sia in dipendenza dalle inedite differenze delle identità in gioco, che non appartengono alle tradizionali mediazioni di interessi, sia in dipendenza del carattere più densamente comunitario dell'appartenenza etnica e spesso anche religiosa. Non va poi sottovalutato il fatto che il fenomeno multiculturale si somma di fatto con la crisi già endogena della base nazionale dello stato democratico e con le forti tendenze regionaliste che attraversano il Vecchio continente.

Nel suo complesso il multiculturalismo costituisce e incrementa il fenomeno della crisi dell'universalismo moderno. Come afferma Caniglia il modello sociale di cui il multiculturalismo è portatore costituisce «una radicale presa di distanza nei confronti della



modernità e dei suoi principi fondamentali. Con il suo appello al particolarismo culturale e alla dimensione comunitaria, il multiculturalismo sembra segnare una forte cesura rispetto all'ideologia universalistica, egualitaria ed emancipatoria che è al centro del progetto della modernità¹. In special modo il multiculturalismo va in controtendenza rispetto all'idea societaria illuministico-moderna di eliminazione del riferimento alle differenze, alle tradizioni e alle appartenenze per raggiungere una condizione universalistica, staturalmente garantita, che dia libertà all'individuo.

Non può sorprendere perciò, che per il pensiero politico e per quello liberale in specie il fenomeno multiculturalista sia divenuto un interrogativo urgente e inquietante, rispetto al quale le prese di posizione sono – a ben guardare – regolate in ultima istanza dall'interpretazione che si dà dell'universalismo. Secondo la funzione che si attribuisce al riconoscimento di valore universale in ambito culturale, sociale, politico si assumono posizioni teoriche differenziate e si prospettano diverse soluzioni per i problemi posti dal multiculturalismo.

5.1. Modelli multiculturali

I modelli fondamentali sembrano darne conferma²: 1) anzitutto la *tesi multiculturalista pura (differenzialista e/o comunitarista)*, che trasforma la situazione multiculturalista in un progetto di coesistenza delle diverse tradizioni etniche, religiose e culturali sulla base del solo riconoscimento del loro diritto all'esistenza. È un modello estremo, minoritario nella letteratura sul tema, ma culturalmente diffuso tanto quanto teoricamente e praticamente problematico³. Le politiche multiculturali così intese privilegiano il valore delle culture e la dignità antropologica in esse espressa, ma rinunciano a ogni criterio di universalità che costituisca insieme legame interiore e criterio di giudizio delle culture stesse. Questo modello esprime necessariamente una visione relativistica delle identità culturali, che non risulta adatta alla trasformazione della coesistenza di fatto in una convivenza sociale e politica, a cui è indi-

spensabile una qualche comunicazione trans-culturale delle culture. Di fatto le applicazioni socio-politiche del modello hanno condotto (in particolare in Olanda e in Inghilterra) alla giustapposizione delle comunità, alla coesistenza passiva, che scivola verso l'estraneità potenzialmente conflittuale tra le comunità, l'emarginazione della comunità più deboli, la (auto)segregazione di quelle più coese, l'esaltazione del potere autoritario interno di capicomunità, la costituzione di poteri occulti incontrollabili, forme di illegalità protetta ecc.

2) Il *modello integrazionista* si pone sul lato opposto, ma condividendo lo stesso presupposto particolarista di quello multiculturalista. L'opposizione consiste nel supporre che le identità culturali siano pienamente comunicabili e assimilabili, così che, di principio è auspicabile e, a determinate condizioni praticabile, l'integrazione risolutiva delle culture minoritarie o più deboli in quelle più forti, in concreto in quella maggioritaria del paese di immigrazione. Qui si evidenzia che l'assenza di universalità culturale ha un significato ambivalente ed è come una funzione bistabile disponibile agli effetti opposti. Nel modello integrazionista gioca a sfavore della preservazione della differenza e a favore di una soluzione monoculturalista di convivenza, sul presupposto che mancando un universale in grado di ricomprendere i diversi, questi possono regolarsi secondo priorità di fatto o prevalenza di forza.

3) Al contrario dei precedenti, altri due modelli lavorano invece sul presupposto di un'universalità regolatrice delle culture, ma in modi, a loro volta, opposti, ed entrambi gravemente problematici. Anzitutto l'interpretazione neomercantilista del multiculturalismo come *Corporate Multiculturalism*, cioè come componente variegata e variopinta del mercato mondiale e della sua organizzazione commerciale. Qui l'immensa pluralità multiculturale è vista come ambito sperimentale di un inedito e promettente universalismo economico, entro cui ogni differenza possa trovare la sua pacificata collocazione. Tuttavia, l'universalità tecnico-mercantile ha una potenza di unificazione esteriore, che non mette in comunicazione le culture che incontra sul suo cammino e che essa stessa toglie dall'isolamento e mette a contatto. Si tratta di un universalismo che ha

piuttosto valore di sintomo di una falsa coscienza universalista, perché si tratta dell'universalità delle tecniche, degli scambi e della finanza, che esprimono un aspetto parziale e pericolosamente astratto dell'universalità: è già ben visibile come l'universalismo promosso dalla globalizzazione solleciti processi reattivi di identificazione culturale, che possono inclinare a un localismo altrettanto «astratto» o a un simmetrico universalismo fanatico⁴, così che all'inedita unificazione tecnico-pratica del mondo rischia di accompagnarsi un'altrettanto inedita frammentazione culturale dagli esiti imprevedibili.

4) L'altro modello universalista si pone invece sul fronte politico: è il *modello dell'universalità «laica»*. Per ovviare alla carenza di unità nell'ipotesi puramente multiculturalista e alla mancanza di rispetto delle differenze identitarie nell'ipotesi integrazionista, si prospetta la possibilità del massimo del pluralismo etnico-culturale e della sua regolazione nella condizione di massima neutralizzazione del rilievo pubblico delle culture. Il paradigma francese della cittadinanza «laica»⁵ pone in quest'ultima la garanzia della coesistenza repubblicana, come minimo comun denominatore, rispetto a cui le differenze culturali subiscono però la sorte di una paradossale privatizzazione estraniante. Il modello della *laïcité* appare così un buon esempio di impiego di un'universalità astratta, equivalente a neutralità culturale, teoricamente debole e dagli esiti assai problematici rispetto alle aspettative storiche delle culture.

5) Come si diceva, la tradizione di pensiero politico liberale, la più universalista e insieme la più aperta al problema della differenza, subisce una forte messa in questione dal fenomeno multicultural, che urge la democrazia liberale a interrogarsi sulla propria intrinseca universalità o, meglio, sulla capacità di essere fattore di sintesi politica di universalità etico-giuridica e di particolarità culturale. In radice, l'autocritica del liberalismo contemporaneo a cui è costretto di fronte al fenomeno multicultural mette in questione il presupposto individualistico liberale e la sua attitudine a ricomprendere le nuove soggettività culturali; essa esige perciò una complessiva interrogazione sulla soggettività politica liberale, quanto alla sua capacità di coniugare in sé singolarità e socialità, particolarità e universalità.

In concreto, il dibattito interno al neoliberalismo si muove in direzione di un *modello interculturalista*, tramite la discussione sulla capacità della tradizione dei diritti individuali di integrare il riconoscimento giuridico delle identità culturali collettive. Nella direzione del superamento dell'interpretazione individualistica dei diritti si muovono Charles Taylor («liberalismo ospitale») e Will Kymlicka («culturalismo liberale»), sulla base del riconoscimento dell'intimo legame tra libertà e cultura, in direzione di un'idea di cittadinanza differenziata secondo l'appartenenza di gruppo. La chiarificazione di J. Habermas, secondo cui la convivenza dei gruppi multiculturali non necessita della tutela di diritti collettivi, perché ogni individuo è anche già titolare di diritti all'appartenenza culturale, apre una prospettiva antropologica che richiede di essere approfondita⁶. Il pregio dell'analisi habermasiana, infatti, sta nell'introduzione della dimensione intersoggettiva dell'identità come principio di rinnovamento della teoria dei diritti individuali; mentre il suo limite sta nella natura ancora solo procedurale della sua teoria dell'intersoggettività.

5.2. Riconoscimento e cultura: Honneth e Benhabib

Una svolta avviene nel dibattito – a mio avviso – quando viene posta a tema la categoria antropologica e sociale del «riconoscimento», già in uso nel dibattito. Riflettere sul riconoscimento come modo della relazione personale e sociale apre la possibilità di intendere in modo nuovo e in un sol colpo l'identità soggettiva e la realtà culturale. Gli autori più significativi sono qui Axel Honneth e Seyla Benhabib.

Il primo riprende da Hegel la categoria del riconoscimento, col preciso intento di trovare una mediazione tra le istanze universalistiche liberali, ma di matrice individualistica, e quelle comunitariste, ma segnate dal contestualismo particolaristico. La categoria del riconoscimento è la più appropriata secondo Honneth⁷ per la discussione critica dell'identità monologica della tradizione liberale, perché afferma l'identità relazionale del soggetto, intesa in senso



intrinseco e strutturale, se si intende con riconoscimento non semplicemente un arricchimento intersoggettivo dell'esistenza, ma un bisogno basilare e dunque anche un (desiderato) bene fondamentale dell'uomo.

Il recupero della categoria avviene in Honneth con forte influsso di George Herbert Mead⁸, da cui riceve sia strumenti d'analisi dei processi di riconoscimento sociale, sia una certa ambiguità quanto alla natura dell'identità soggettiva. Ambiguità relativa alla possibile (e contraddittoria) riduzione dell'identità a solo prodotto sociale, a effetto della socializzazione, come se il riconoscimento ricevuto non richiedesse anche una capacità di riceverlo e di elaborarlo che presuppone una certa identità già in atto. Mead offre però strumenti per una lettura di Hegel in chiave di psicologia sociale che arricchiscono l'analisi empirica, anche se depotenziano la pretesa filosofica del discorso: la socializzazione deriva dalla consapevolezza del significato dell'azione attraverso l'introyezione di ciò che essa causa nell'altro. In tal modo l'identità si articola nella funzione del «Me», oggetto del controllo sociale normativo, e dell'«Io», come componente creativa, o ancora nell'interiorizzazione delle attese normative esteriori e nella rivendicazione della propria unicità in rapporto all'altro.

In tal modo Honneth ritiene di poter attualizzare l'antropologia hegeliana del riconoscimento, sottraendolo all'ipoteca della sua fondamentale conflittualità e armonizzandola, invece, con una proposta etica in cui sono presenti insieme la dimensione universalistica metatradizionale e transculturale della norma e quella finalistica dell'autorealizzazione come eticità della vita buona. È quello che Honneth chiama «concetto formale di eticità», in cui cerca una sintesi tra l'universalismo kantiano e il contestualismo dell'eticità hegeliana, che risponda alla doppia esigenza di universalità e particolarità, evidenziata dai rapporti sociali e multiculturali contemporanei.

Ciò che caratterizza in modo interessante il discorso di Honneth è così il trovare nel riconoscimento il baricentro dell'identità antropologica, della relazione sociale e della esperienza morale insieme: l'identità soggettiva è relazionale, in quanto intessuta dalla rete dei

suoi riconoscimenti, nella cui interazione trae sia il senso di una normatività valida al di là dei contesti storico-sociali, sia l'eticità peculiare della vita buona. In secondo luogo, in modo a lui caratteristico, Honneth pensa in modo analogico il riconoscimento: esso è reperibile nella sua funzione centrale sia a livello intersoggettivo, nell'ampia gamma dell'amore umano, sia a livello giuridico, sia a quello della cooperazione sociale.

Benhabib riprende il tema del riconoscimento, come condizione dell'identità, interrogandosi sulle possibilità alle quali, secondo l'espressione di Taylor, possa darsi una «politica del riconoscimento», come risposta al problema del rapporto tra le culture; cioè quali siano le condizioni specifiche di praticabilità del riconoscimento a livello politico e di una politica multiculturale, non essendo sufficiente il fenomeno intersoggettivo per indicare quali siano le forme collettive adeguate⁹. La risposta di Benhabib va – nell'orizzonte dell'etica del discorso – nella direzione di una «democrazia deliberativa», che – senza approfondire l'analisi – si caratterizza per un approccio binario alla politica (istituzioni e vita pubblica), che valorizza fortemente la società civile, intesa non solo come luogo di arbitraggi dei contrasti, ma anche come luogo di iniziativa e auto-organizzazione spontanee, di dibattito e rinegoziazione. «È nella sfera pubblica situata all'interno della società civile che – secondo Benhabib – le lotte multiculturali trovano la propria sede [...]», nel quadro di un'etica pubblica fondata sui «principi di rispetto morale universale e reciprocità egualitaria»¹⁰. I principi possono trovare realizzazione attraverso una molteplicità di ordinamenti giuridici e politici, cioè permettono molteplici attuazioni normative, ma in tutti esprimono, a livello politico-istituzionale, il criterio del riconoscimento come fondamento del politico stesso¹¹.

Ma l'insistenza nuova del discorso di Benhabib riguarda il rapporto che la politica del riconoscimento ha con la cultura. Cultura che è divenuta nell'oggi, appunto, «indicatore e differenziatore d'identità» e insieme oggetto di richiesta di riconoscimento giuridico e politico. Quale rapporto dunque tra cultura e riconoscimento? Che cosa si riconosce, quando il riconoscimento è esigito e rivolto a identità culturale? E che tipo di riconoscimento può essere quel-

lo di un'identità culturale? Con queste domande si può esprimere l'apporto nuovo che questa prospettiva può dare alla questione multiculturale, in quanto più centrata sulla «cosa» che è in gioco, che non è anzitutto politica, giuridica, sociale, ma culturale e con ciò anche identitaria e relazionale.

Il multiculturalismo forte o «a mosaico» – come lo chiama Benhabib –, cioè multiculturalista e relativista, presuppone che i gruppi e le culture umane costituiscano entità chiaramente circoscrivibili, dotate di identità fissa e di confini stabili; donde l'idea che il rispetto della cultura consista nella loro considerazione assolutamente paritaria, ma come realtà dotate di una loro irriducibilità e ultima eterogeneità e incommensurabilità. In definitiva, il rispetto delle culture e il loro riconoscimento coincidono con l'impossibilità di uno sguardo valutativo a loro riguardo e con il loro paradossale isolamento. Ma anche là dove le posizioni non hanno la rigidità multiculturalista, Benhabib osserva che sono diffuse «premesse epistemiche erranee» nella considerazione delle culture; che appunto costituiscano «totalità nettamente descrivibili», che vi sia corrispondenza biunivoca tra esse e gruppi di popolazione, che ciò non costituisca specifico problema politico¹². Questo modo di vedere le cose è estrinseco rispetto alla vita reale delle culture che possiede dinamiche diverse, perché esse sono «fatte» piuttosto di azioni, di narrazioni e di valutazioni. Le culture sono intessute di azioni e di interazioni, per mezzo di narrazioni che formano insieme un «intreccio», in cui si esprimono atteggiamenti e orientamenti valutativi. Questo significa che le culture sono «costruzioni dinamiche dell'identità» sempre in atto di svolgimento e quindi «creazioni, o meglio, ri-creazioni e negoziazioni ininterrotte degli immaginari confini tra “noi” e l’“altro”»¹³. Da qui la proposta di quello che Benhabib chiama «universalismo interattivo» per indicare sia che l'identità/alterità degli altri diviene nota solo attraverso le loro proprie narrazioni, sia che l'universale comune appare solo attraverso scambi interattivi, sia che, più profondamente, l'interazione – sulla base di riconoscimento e funzionale ad esso – è intrinseca al modo d'essere delle culture.

5.3. Universale e singolare

La prospettiva di Behabib richiederebbe precisazioni e approfondimenti¹⁴, ma indica – a mio avviso – la giusta direzione che permette di evitare l’alternativa tra un universalismo apriorista e formale, esterno alle differenti identità culturali e religiose, e un particolarismo delle differenze senza principio di unità e relativista, che si ripartiscono il campo in modo sterile. Così che le politiche multiculturaliste oscillano tra un riconoscimento delle identità a prescindere da valutazioni qualitative di merito e una regolazione estrinseca delle medesime in virtù di principi, regole, procedure. Sfugge il nesso tra i soggetti storici reali e i criteri della loro possibile convivenza.

Come dice Michael Walzer, «il carattere necessario di ogni società umana [è di essere]: universale perché è umana, particolare perché è società». In altri termini, l’universalità delle forme umane si dà sempre in e attraverso la particolarità della loro elaborazione storica. «Riconoscere questo – continua Walzer – significa accettare contemporaneamente il “minimalismo” e il “massimalismo”, il “sottile” (della moralità minimale e universalistica) e lo “spesso” (della moralità massimale e particolaristica), una morale universale e una relativista. Suggerisce una comprensione generale del valore della vita in un luogo particolare, e soprattutto nel proprio luogo e paese»¹⁵.

Con migliore precisione, l’*et... et* è in realtà un *in... in*, cioè l’inscindibile nesso di universale e particolare, l’uno con l’altro ed entrambi nell’unica realtà umana culturale. Come dire che ogni cultura è espressione dell’universale culturalità umana, che si dà però solo nelle forme culturali, storicamente determinate che sono sue. E che dunque si danno condizioni antropologicamente strutturali di una cultura, che sono universali, nelle sue effettuazioni storiche sempre particolari.

In tal modo, se nelle relazioni antropologiche universalità transculturale e particolarità contestuale si danno in unità inscindibile, si deve concludere che l’universale antropologico si dà nella forma dell’universale concreto, cioè del valore universale (universalmen-

te comprensibile e apprezzabile, traducibile e comunicabile) di una realizzazione determinata e particolare, più precisamente, di una singolarità. Qui, infatti, a livello di soggetti, di opere, di intere culture, «vale il paradosso che quanto più la realizzazione è “singolare”, tanto più il suo valore è universale: valga per tutti l'esempio dell'opera d'arte che è massimamente partecipabile nella misura del suo essere massimamente irripetibile nella sua singolarità riuscita»¹⁶.

In conclusione:

1) è della natura della cultura l'essere come un organismo che vive di relazioni, contatti e scambi metabolici con altre culture. Tali scambi sono all'insegna dell'esigenza della reciprocità del riconoscimento. Tra culture e riconoscimento vi è dunque intima, fisiologica connessione; che misura la patologia di quelle situazioni in cui le culture si chiudono su se stesse (generando inevitabili fenomeni implosivi o esplosivi...). Questa struttura della cultura – che ha la sua realizzazione analogica nelle culture storiche – è il fondamento della loro possibile inter-azione (interculturalità).

2) È nel processo dell'interattività antropologica che si manifestano i significati e i valori universali, e che dunque, come avviene tra soggetti, così anche tra culture l'interazione porta alla luce comuni beni fondamentali. Per questo la possibilità dell'interazione non è vincolata al preventivo riconoscimento di beni universali comuni, bensì, al contrario, è esercitando l'interazione comunicativa che si vanno scoprendo e accettando – nel ritmo condizionato delle circostanze storiche – comunanze valoriali universali, come è il caso degli stessi diritti umani. Per cui gli elementi comuni e/o universalistici non possono evidenziarsi se non nel loro incontro e scontro, mescolamento ed estraneamento storici.

Si può escludere *a priori* che l'universalità sia una sommatoria delle culture oppure corrisponda al loro «assottigliamento» fino a un minimo comun denominatore indifferenziato o neutrale. L'universalità delle culture sarà piuttosto, da un lato, un ideale di pienezza, cioè l'ideale armonizzazione di tutte le loro verità compatibili, dall'altro la realtà storica del risultato del loro confronto/scontro, integrazione/separazione, cioè delle forme della lo-

ro convivenza, quale risultato – dall'esito non prevedibile a priori – di quello che Alasdair MacIntyre chiama «la dialettica delle tradizioni».

3) Solo in rapporto a questo quadro storico concreto è possibile apprezzare lo sforzo di definire le condizioni assiologiche (diritti) e procedurali (regole) del confronto tra le culture, evitando il grave equivoco di scambiare queste con un universale pre-supposto alle culture stesse. Le condizioni del confronto, infatti, hanno il compito (tipico dello Stato) di definirne e di garantirne lo spazio qualificato (mai neutrale) per la convivenza degli universali culturali. La creazione e la garanzia di tale spazio è il compito delle istituzioni pubbliche imparziali (ma non indifferenti, bensì sulla base degli universali già storicamente condivisi ai livelli istituzionali più autorevoli), per cui – come afferma Benhabib – «la lotta per il riconoscimento delle differenze tra le culture e il conflitto tra narrazioni culturali possa aver luogo senza esiti egemonici»¹⁷.

Note

¹ E. Caniglia, «Il multiculturalismo come forma sociale del postmoderno», in E. Caniglia, A. Spreafico (a cura di), *Multiculturalismo o comunitarismo?*, Luiss University Press, Roma 2003, p. 39.

² Per una analitica recensione critica delle teoriche sul multiculturalismo cfr. V. Cesareo, *Società multiethniche e multiculturalismo*, Vita e Pensiero, Milano 2000 e V. Cesareo, «Multietnicità e multiculturalismi: problemi e sfide per la convivenza sociale», in V. Cesareo (a cura di), *Per un dialogo interculturale*, Vita e Pensiero, Milano 2001, pp. 27-64; per una più precisa discussione, che qui presuppongo, si veda P. Gomarasca, *I confini dell'altro. Etica dello spazio multiculturale*, Vita e Pensiero, Milano 2004, e relative bibliografie.

³ Cfr. E. Colombo, *Le società multiculturali*, Carocci, Roma 2002. La soluzione «multiculturalista» trova diretta legittimazione teorica nelle filosofie «differenzialiste»: cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia* (1980), tr. it. Istituto Enciclopedia Italiana, Roma 1987 e R. Braidotti, *Nuovi soggetti nomadi*, Sossella ed., Roma 2002 e la proposta in chiave di interpretazione differenzialista del multiculturalismo di M.L. Lanzillo, «Noi e gli altri? Multiculturalismo, democrazia, riconoscimento», in C. Galli (a cura di), *Multiculturalismo. Ideologie e sfide*, il Mulino, Bologna 2006, pp. 81-108.

⁴ Cfr. B. Barber, *Djihad versus McWorld*, Desclée de Brouwer, Paris 1996.

⁵ Cfr. in proposito il *Rapporto sulla laicità. Il testo della Commissione Stasi*, prefazione di S. Romano e postfazione di E. Bianchi, Libri Scheiwiller, Milano

2004, su cui si è modellata la legge francese sul comportamento religioso pubblico. Si veda anche M. Gauchet, *La religion dans la démocratie, Parcours de la laïcité*, Paris 1998 e M. Troper, «French Secularism or Laïcité», *Cardoso Law Review*, n. 21, 2000, pp. 1267-1284.

⁶ W. Kymlicka, *La cittadinanza multiculturale*, tr. it. il Mulino, Bologna 1999; cfr. M. Bellati, *Quale multiculturalismo? I termini del dibattito e la prospettiva di W. Kymlicka*, Vita e Pensiero, Milano 2005 con ampia bibliografia; C. Taylor, «La politica del riconoscimento», in J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1998, pp. 9-62; J. Habermas, «Lotta di riconoscimento nello Stato democratico di diritto», in J. Habermas, C. Taylor, *op. cit.*, pp. 63-110. Netta opposizione ai diritti culturali, come contraddittori con l'idea di pluralismo liberale in G. Sartori, *Pluralismo, multiculturalismo ed estranei. Saggio sulla società multi-etnica*, Rizzoli, Milano 2000.

⁷ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposta per un'etica del conflitto*, Il Saggiatore, Milano 2002; cfr. L. Cortella, «Etica del discorso ed etica del riconoscimento», in C. Vigna (a cura di), *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 225-248.

⁸ Cfr. G.H. Mead, *Mind, Self and Society from the Standpoint of a social Behaviorist*, The University of Chicago Press, Chicago 1934.

⁹ Cfr. S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, il Mulino, Bologna 2005, pp. 77-87.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 146 e 147.

¹¹ Nel caso dei conflitti multiculturali con i principi sono «altamente compatibili», secondo Benhabib, norme come la stessa «reciprocità egualitaria, l'autoiscrizione volontaria e la libertà di uscita [dalle comunità o dai gruppi] e di associazione» (*ibid.*, p. 146).

¹² *Ibid.*, p. 22.

¹³ *Ibid.*, pp. 94 e 27.

¹⁴ Cfr. le richieste e le proposte di approfondimento e articolazione dell'idea di «riconoscimento», rivolte al dibattito multiculturalista, da P. Donati, *Oltre il multiculturalismo*, Laterza, Roma-Bari 2008, in particolare cap. 3 «Promesse e limiti del multiculturalismo: quale riconoscimento delle differenze culturali?».

¹⁵ M. Walzer, *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame 1994; tr. it. *Geografia della morale. Democrazia, tradizione universalismo*, Bari 1999, p. 20.

¹⁶ Cfr. F. Botturi, «Universalismo e multiculturalismo», in F. Botturi, F. Totaro (a cura di), *Annuario di etica* n. 3, «Universalismo ed etica pubblica», Vita e Pensiero, Milano 2006, p. 126.

¹⁷ S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, cit., p. 27.

Capitolo sesto

L'incontro e l'emergenza dell'umano

di Carmine Di Martino

6.1. La «necessità» del multiculturalismo

Il termine «multiculturalismo» non indica, com'è noto, un dato di fatto, ma un modello culturale e politico-istituzionale volto alla gestione della diversità in una società multietnica come quella che si è venuta formando in Occidente negli ultimi decenni. Si è affermato dapprima in area anglosassone, a partire dagli anni Settanta, e si è in seguito variamente diffuso nei paesi occidentali. Esso si propone, sotto gli auspici della parificazione e della non discriminazione (*in primis* razziale) di individui e di gruppi, come riconoscimento della uguale dignità di tutti i cittadini e di tutte le etnie, indipendentemente dalla loro lingua, cultura, religione. Prefiggendosi di tutelare le diverse identità etnico-culturali presenti nello spazio sociale, il modello multiculturalista promuove e incentiva dunque iniziative assunte su base esplicitamente etnica. La sua parola d'ordine è: «pari opportunità». Niente di più intonato, almeno in apparenza, al rispetto dell'identità dell'altro, a una perfetta laicità dello Stato e allo spirito democratico, di contro alla violenza assimilatrice di uno Stato militante e invasivo che imponga allo straniero o all'ospite la propria lingua, i propri valori, il proprio orizzonte culturale.

© Edizioni Angelo Guerini e Associati

Attuandosi, tuttavia, il multiculturalismo ha mostrato un volto paradossalmente opposto a quello apparente. Non solo non ha for-

nito i risultati sperati, non ha cioè assicurato quegli effetti di tolleranza, di pacifica e ordinata convivenza, in cui le diversità etnico-culturali fossero tutelate e composte, per i quali era stato programmato, ma ha al contrario alimentato e approfondito i conflitti, esasperato le divisioni di partenza, provocato una maggiore segregazione, tanto quanto il modello antagonista, quello assimilazionista alla francese, per intenderci. Come osserva Donati, «dopo essere stato adottato come politica ufficiale in vari paesi, il multiculturalismo ha generato effetti più negativi che positivi. Ha creato frammentazione della società, separatezza delle minoranze, relativismo culturale nella sfera pubblica. Come dottrina politica appare sempre più difficile da praticare. Al suo posto si parla oggi di *interculturalità*»¹. In effetti, sotto un profilo pratico, Canada e Australia, che ne sono stati in qualche modo luoghi di realizzazione avanzata, stanno abbandonando il multiculturalismo, e Gran Bretagna e Stati Uniti lo stanno mettendo seriamente in questione.

Non intendiamo qui porci sul piano di una indagine sociologica o politica, bensì interrogarci sul significato e sulle radici della prospettiva multiculturalista e sui motivi della sua insufficienza. Vorremmo mostrare in che senso la ragione di questa insufficienza risieda nelle sue premesse. Semplificando al massimo, il multiculturalismo reca in sé, più o meno esplicitamente, un duplice postulato teorico: a) risolve le individualità nelle identità collettive, etnico-culturali, immaginando le culture come un che di compatto, perfettamente definito e impenetrabile; b) afferma l'assoluta alterità e inconfontabilità delle culture², per cui ognuna di esse è unica e diversa da tutte le altre, intrinsecamente autoreferenziale, irriducibilmente idiomatica; i valori, le norme morali e i costumi che le caratterizzano hanno una autarchica sensatezza, ma non sono valutabili mediante categorie attinte da universi culturali esterni. In tale ottica – che nasce anche in nome di una istanza (etica e gno-seologica insieme) di riconoscimento e di rispetto dell'altro, ossia delle culture non-occidentali, considerate a torto, da una vecchia antropologia esclusivista ed eurocentrica, come «non-culture» – i mondi storico-culturali non possono o non debbono comunicare fra di loro e non si può legittimamente porre la domanda sulla loro

maggior o minor «verità»; già la categoria di verità, infatti, sconta la sua particolarità, la sua appartenenza a una provenienza determinata. Nella considerazione delle culture non vi deve essere il «più» e il «meno» (di verità, di valore), ma solo l'«uguale», il che è un altro modo per dire, al di là degli intendimenti, che le loro differenze sono puramente indifferenti: esse hanno tutte lo stesso valore in quanto sono tutte in ultima istanza e allo stesso modo infondate, cioè prive di un valore che oltrepassi la loro pura fattualità.

Se questi accenni colgono nel segno, non vi è da stupirsi che l'esito del modello multiculturalista sia una assolutizzazione delle differenze etniche e culturali. Esso non fa che realizzare quell'assorbimento dell'individuo nelle identità collettive e quella esteriorità e giustapposizione fra culture insiti nelle sue premesse teoriche: il suo ideale implicito è una mera coesistenza di irrelati, di estrinseci, ossia di sistemi perfettamente «equi-valenti» e inconfrontabili tra loro, che non hanno nulla da comunicarsi e da scambiarsi, che non possono entrare in rapporto, ma solo in collisione³. Il multiculturalismo risulta, perciò, alla fine dei conti, in una solo apparente eterogenesi dei fini, un moltiplicatore di estraneità, livello inaugurale dell'ostilità e del conflitto.

Detto ciò, cerchiamo di scavare più a fondo. Il multiculturalismo – questa è la tesi – non è un modello interpretativo tra i tanti, non costituisce un episodio locale, ma rappresenta il punto d'arrivo e l'espressione in qualche modo coerente di un certo percorso, tutto interno all'Occidente, che ha subito una peculiare accelerazione nell'ultimo secolo e che ha messo capo a quello che, in sede antropologica, si è chiamato «relativismo culturale». In questo senso esso porta con sé una profonda necessità, che deve essere compresa.

Per tutto il xx secolo, nella cultura occidentale, filosofica e non, ci si è battuti a fondo contro la pretesa dell'Occidente di essere un «capo», un culmine, una entelechia dell'umanità e della ragione. Si è operata cioè – con delle motivazioni e a seguito di un lungo e determinato cammino, che è impossibile ricostruire qui – una radicale storicizzazione della nostra razionalità: noi, noi occidentali, non siamo altro che uno degli esempi possibili di razionalità, non



abbiamo niente che ci consenta di definirci superiori ad altre culture; le nostre evidenze, le nostre verità, pur essendosi sempre proposte come «universali», appartengono a un punto di vista essenzialmente «particolare» (come essenzialmente particolare è ogni altro punto di vista) e sono tutte da ricondurre all'interno dei confini di questa nostra prospettiva definita e interamente *storica*.

La filosofia del secolo appena trascorso ha soprattutto svolto questa funzione di ricontestualizzazione della cultura occidentale in genere e filosofica in specie, mettendo in questione ogni pretesa di «verità» e di «universalità», a cominciare dalla propria. A dominare è stata l'affermazione del carattere prospettico di ogni sapere: non vi sono che prodotti di prospettive delimitate, finite, storiche; nessuna cultura – con i suoi contenuti – può pretendere a una validità universale, che travalichi il perimetro del mondo storico e delle pratiche di vita in cui nasce, si formula. Il prospettivismo nietzscheano è divenuto la nostra verità. Sulla scorta di Nietzsche e poi di Heidegger la produzione filosofica di un intero secolo – se guardiamo alla linea continentale, ma in una direzione simile si è mosso anche il pragmatismo americano – si è dedicata a una puntuale decostruzione della «metafisica», che è un altro nome della filosofia in quanto essa pretende di cogliere e dire ciò che è in verità, la realtà così com'è, e perciò il principio, la causa, il fondamento dell'essente, identificandolo di volta in volta in modi diversi (dagli elementi primi di Talete fino alla volontà di potenza nietzscheana). La razionalità filosofica ha sempre cercato il fondamento, la spiegazione ultima, le condizioni di possibilità, e ha sempre inteso mettere capo a evidenze e verità universali, a prescindere dai risultati cui è pervenuta e dalle continue correzioni e smentite in cui è consistita. Essa nasce come ricerca della verità del mondo e dell'essente in generale e non è mai stata altro che questo. Ora, il processo di storicizzazione della razionalità occidentale segna per così dire la fine della pretesa metafisica di dire la verità dell'uomo e del mondo.

Anche noi, tutti noi, in modo non professionale, siamo diventati o ci troviamo a essere – volenti o nolenti – dei fedeli discepoli di Nietzsche e di Heidegger, magari senza nemmeno sapere chi siano. Anche per noi la verità è stata assorbita dalla storia ed esistono sol-

tanto dei punti di vista, delle prospettive, con le rispettive interpretazioni finite, e nient'altro oltre essi. Tutto questo è in qualche modo assodato, prima ancora di rifletterci. Abbiamo interiorizzato lo sguardo storico-ermeneutico e diffidiamo di ogni «realtà» che si proponga come universale, vale a dire come istanza strutturale sottratta allo storico (si pensi a esempio alla questione della differenza sessuale: nel suo «superamento» a vantaggio della classificazione di «genere» si gioca oggi, a livello umano, la supposta definitiva risoluzione dello strutturale nello storico; l'identità sessuale diviene essa stessa una interpretazione, un mero prodotto storico e sociale). Tutto ciò è ben visibile se ci riferiamo alle questioni etiche. A questo riguardo appare chiaro che il prospettivismo, lo storicismo, l'ermeneutica della equivalenza delle interpretazioni rappresentano un ovvio modo di procedere, uno stile di pensiero quasi obbligato: muoversi diversamente impegna in una sorta di resistenza, significa andare controcorrente. Gli interrogativi che ci interpellano in modo così scomodo nel nostro tempo (quelli riguardanti la vita e la morte, il senso e il non-senso dell'esistenza, dalla clonazione all'eutanasia, passando per la questione sessuale o la differenza uomo-animale ecc.) non possono né devono avere, perciò, risposte sul piano di una razionalità comune o universale. Un solo principio, da un punto di vista filosofico, è riconosciuto e tenuto fermo: l'equipollenza delle diverse interpretazioni e la libertà di sostenerle tutte. Ognuna di esse in ultima istanza si autocertifica, non dovendo più passare al vaglio di una razionalità comune. Comune e condivisa è solo la razionalità tecno-scientifica, che di tutto ciò non si occupa.

Il processo di radicale storicizzazione avvenuto all'interno della cultura occidentale si è profondamente intrecciato al modo di concepire la relazione con le altre culture. Occorre dire di più: si è cominciato a vedere nella metafisica, nella razionalità filosofica stessa, la base dell'imperialismo occidentale. Da un certo momento in poi, nel nostro passato recente, si è imposto un discorso, perfino una retorica, sull'alleanza di logocentrismo ed etnocentrismo. La razionalità metafisica è salita sul banco degli imputati, rea di avere promosso, in un certo senso strutturalmente, per sua stessa



natura, le varie forme di dominio sul mondo da parte dell'Occidente. Una buona parte degli sforzi dell'ermeneutica contemporanea si sono conseguentemente orientati a mostrare la «non-centralità» della cultura europea, a operarne una radicale relativizzazione. La critica della metafisica, del logocentrismo, dell'eurocentrismo, dell'etnocentrismo, è stata per alcuni decenni – e ancora è – la cifra della riflessione filosofica più accreditata, almeno in ambito continentale.

Il riflesso di una simile posizione sul rapporto con le altre culture è evidente: ogni tentativo di interrogare, comprendere, definire l'altra cultura a partire dai criteri immanenti alla nostra razionalità rappresenta una forma dissimulata di colonialismo. Chiedere conto all'altro, all'estraneo, della sensatezza delle sue pratiche, dei suoi valori, dei suoi costumi, invece che limitarsi a prenderne atto, costituisce il primo segno di una sciovinistica coscienza di superiorità e di una totalitaria volontà di omologazione. Le culture sono universi di senso comprensibili solo a chi vi appartiene e non sono suscettibili di essere giudicate con categorie a esse esterne (un certo modo di concepire e di trattare la donna, per esempio, sarà dunque discutibile o «non-vero» per noi, ma potrà essere vero e legittimo per altri e in ultima istanza ingiudicabile dalla nostra prospettiva: esso ha la *sua* verità, cioè la sua sensatezza storicamente condizionata, particolare, determinata, e tanto basta). Sotto questo profilo, il «relativismo culturale» rappresenta l'altra faccia o l'inevitabile risvolto del prospettivismo nietzscheano e della decostruzione della razionalità metafisica e fornisce – ecco quello che intendiamo mettere in luce – la base teorica al modello multiculturalista: con esso l'universalità, a qualunque livello, viene messa radicalmente in questione, diviene per così dire infrequentabile (occorre non lasciarsi sfuggire, lo diciamo tra parentesi, che il «relativismo culturale» è ovviamente esso stesso una visione o una teoria tutta ed esclusivamente occidentale, che non può che proporsi come universale).

Questa è però solo metà della verità. Giacché ci troviamo ad avere a che fare, oggi, non soltanto con la finitezza delle interpretazioni, con un «mondo in frammenti, intento a dissolversi, delle

identità instabili e dei rapporti allentati»⁴, ma con un altro universalismo, che s'impone ben al di là di tutte le considerazioni autocritiche della filosofia: quello della tele-tecno-scienza. Anche il più feroce antioccidentalismo parla il linguaggio dell'universalismo tecno-scientifico, pratica il *medium* tecnologico o intenderebbe farlo: si può essere occidentali o orientali, di questa o quella religione, ma bisogna avere Internet e la bomba atomica, cioè, in poche parole, quella tecno-scienza che costituisce la frontiera più avanzata della razionalità occidentale. E, se ci limitiamo a gettare uno sguardo entro i nostri confini, ci accorgiamo che si può opinare su tutto, ma non su quello che la scienza fa: per ciò stesso che si pone, il suo fare è l'accadere della verità. Al di là di una pura retorica sui fini ultimi o penultimi e sui limiti etici, la pratica scientifica si propone ed è riconosciuta come apodittica.

6.2. Singolare e universale

Ricapitolando, dunque, il multiculturalismo non fa che condensare in sé un percorso che si è già consumato alle sue spalle. La sua dottrina rispecchia e mette in scena la tentata liquidazione della universalità e dell'istanza veritativa proprie della razionalità metafisica. In ciò risiede la sua «necessità», il suo carattere tutt'altro che regionale o occasionale.

Tuttavia, come dicevamo, il multiculturalismo mostra la corda, non regge alla prova dei fatti, si rivela debole proprio là dove pensava di essere forte, ossia nel gestire la diversità e nell'assicurare la tolleranza grazie a una sistematica disattivazione del giudizio di valore. Invece di comporre i conflitti, esso, proprio in virtù dei suoi postulati, ne costituisce un fattore strutturale di alimentazione. Il multiculturalismo si propone infatti di governare lo spazio pubblico mediante un riconoscimento meramente procedurale («indifferente») delle differenze, astenendosi di principio da ogni questione di verità (diventa teoricamente *uncorrect*), immaginando che le identità etnico-culturali, con i loro contenuti e le loro pratiche di vita, possano crescere e coesistere senza entrare in contatto, senza

reciprocamente giudicarsi e tendere ciascuna per sé a una influenza identitaria sempre maggiore, senza entrare in competizione in quanto caratterizzate da direzioni anche profondamente divergenti, sia tra esse, sia rispetto ai principi ispiratori dell'ordinamento giuridico e statale (che, ovviamente, non ne è mai privo). Ma se l'ideale del multiculturalismo è costruire uno spazio sociale e politico popolato di universi paralleli, che dovrebbero restare tali, impermeabili e ingiudicabili, esso può avere successo solo a due paradossali condizioni: a) l'assoluto isolamento di ciascuna etnia-religione-cultura (il che significa progettare la perfetta ghettizzazione dello spazio sociale); b) la sistematica sterilizzazione delle identità, una sorta di desertificazione delle religioni e delle culture. Non si fatica a comprendere che un simile modello sia costitutivamente foriero di insanabili tensioni e del tutto insufficiente a far fronte alla situazione vorticosamente incombente in cui ci troviamo.

Ora, per esprimerci rapidamente, proprio il fallimento del multiculturalismo costringe a rimettere in movimento schemi di pensiero che sembravano consolidati. Se è vero quanto detto sin qui, uscire dalla paralisi del multiculturalismo (e dalle secche del modello speculare, quello assimilazionista) significa rimettere in discussione il dogma relativistico della «inconfrontabilità delle culture» e porre in modo nuovo, non ingenuo, il problema dell'universalità, vale a dire di una dimensione o di una *struttura universale dell'esperienza umana*. Concepire lo spazio sociale come convivenza e interazione tra culture – l'«interculturalità» a cui oggi sempre più spesso si fa riferimento –, invece che come mera coabitazione senza rapporti e senza comunicazione, implica infatti necessariamente pensare la condizione di possibilità dell'*incontro* fra di esse.

Possiamo servirci allo scopo di una riflessione di Husserl sul rapporto tra «mondo familiare» e «mondo estraneo». Nell'imbattermi in una differente umanità storica, con la sua cultura e il suo sistema di valori, io posso sorprendere oggetti di cui mi è ignoto il significato d'uso, abitudini di cui mi sfuggono le originarie motivazioni e finalità, segni ed espressioni linguistiche che non intendo. Mi trovo dinanzi a un mondo storico-ambientale, con i

suoi molteplici oggetti reali e ideali, le sue credenze e le sue certezze d'essere, del tutto familiare agli individui che ne fanno parte, ma a me profondamente estraneo. «Non posso affatto comprendere le loro modalità di relazione con questo mondo e comprendere questo stesso mondo come essi lo comprendono e come questo mondo è per loro, come questi uomini sono l'uno per l'altro e così via. *E tuttavia li comprendo e ci comprendiamo gli uni gli altri in quanto uomini.* Nel nostro rapporto vitale abbiamo uno strato adeguato a tal fine»⁵. Tutto ciò che è ancora così estraneo, ancora così incomprendibile, ha dunque *un nucleo della comprensibilità*, senza del quale non potrebbe essere esperito affatto, neppure come estraneo. Vi è una soglia accomunante che permette di comprenderci «gli uni gli altri in quanto uomini». Che cosa ci costringe ad ammettere tale nucleo comune? Il fatto incontrovertibile che, anche a partire da abissali distanze, la possibilità della comprensione è sempre aperta, ed è solo a partire da essa che si può rendere ragione dell'incomprensione, del misconoscimento, dell'equivoco. Come acutamente commenta Derrida, per Husserl «nessuna identità culturale si presenta come il corpo opaco di un idioma intraducibile, bensì, viceversa, sempre come l'insostituibile iscrizione dell'universale nel singolare, come la testimonianza unica dell'essenza umana e del proprio dell'uomo». È come se nella prospettiva relativistico-multiculturalista si invertisse l'onere della prova: bisogna dimostrare *che c'è* una dimensione universale dell'esperienza, vale a dire una «esperienza elementare» comune a tutti gli individui (sottintendendo: essa è un puro mito, giacché non vi è alcuna universalità strutturale, nulla che non sia riconducibile alla contingenza storico-culturale di pratiche di vita, come direbbe Rorty). Ma l'onere della prova dovrebbe a rigore spettare alla posizione opposta: bisognerebbe impegnarsi a dimostrare *che non c'è* un piano di identità, che non esiste un nucleo comune, giacché l'esperienza attesta che la comprensione è già da sempre accaduta e accade, la traduzione è in corso, tra individui appartenenti a mondi storico-ambientali diversi. E se c'è incontro, scambio, traduzione, c'è un punto comune. Anche quando parliamo di intraducibilità, lo facciamo necessariamente sullo sfondo di una traduzione già da sempre avvenuta e

sempre da fare, allo stesso tempo possibile e impossibile, effettivamente possibile proprio in quanto impossibile in senso assoluto e perciò sempre aperta.

La debolezza teorica del multiculturalismo – meglio, del «relativismo culturale» che ne costituisce la base, senza con ciò dimenticare gli apporti che quest'ultimo ha assicurato alla riflessione antropologica e filosofica – risiede paradossalmente proprio nell'incapacità di pensare la differenza (tra culture come tra individui): questa è tale, infatti, solo in riferimento all'identità; una differenza pura non è affatto differente dalla non-differenza. Pensare la diversità come «*ab-soluta*» significherebbe annullarla: la manifestazione e il riconoscimento della diversità dell'altro, della sua infinita alterità – come si direbbe nel lessico di una certa filosofia di derivazione levinassiana –, per cui esso appare come «altro» da me, implica strutturalmente il rapporto a una originaria identità. Nei termini minimali del rapporto io-tu, ciò significa: occorre che l'altro possieda la forma dell'«ego», che sia un ego come me, perché esso appaia come «alter» senza che la sua alterità si confonda con quella delle cose del mondo. Come osserva ancora Derrida, commentando Husserl, «se l'altro non fosse riconosciuto come ego, tutta la sua alterità svanirebbe»⁶. Sicché rendersi ciechi a questa ultima «identità» (che la si intenda in termini husserliani come la forma stessa dell'egoità o altrimenti) comporta l'impossibilità di rendere ragione di ciò che si dà: l'apparire della pluralità, della molteplicità, della differenza di individui, umanità e culture. Prima ancora di attribuirvi dei contenuti, possiamo comprendere tale identità come quella *possibilità* che l'*accadere* dell'incontro con l'altro, con l'altra cultura, rivela a posteriori come *ciò che era già là*, necessariamente all'opera. Detto nello stile asciutto di una formula: se l'incontro è accaduto, doveva essere possibile. Dunque, ogni volta che avviene l'*incontro* tra mondo familiare e mondo estraneo, tra soggetti di diverse culture, abbiamo una nuova attestazione della «universalità» di quella soglia che rende possibile l'incontro e la comprensione stessi. Essa è sempre all'opera, «funge anonimamente», come direbbe Husserl, non attende la riflessione o l'argomentazione, il riconoscimento e la deliberazione dell'uomo, per attuarsi; può esse-

re negata, ma non soppressa. Si tratta di una soglia minimale-universale dell'umano che dobbiamo presupporre per spiegare quello che già sempre accade.

Sottolineiamo il senso di quello che stiamo dicendo: universale non è la cultura, che è sempre particolare – sebbene ogni cultura abbia, anche quando non vi riflette, una intrinseca vocazione a porsi come universale –, ma l'*umano*. Vale a dire, ciò che originariamente ed effettivamente abbiamo in comune con l'altro non è in primo luogo da ricercare sul piano delle concezioni del mondo, dei valori e delle norme, bensì di quella soglia indeducibile che si rivela precisamente a partire dall'incontro tra i diversi soggetti incarnati e storicamente determinati, come sua condizione, e che abbiamo chiamato l'«umano». Possiamo parlare in proposito, nel nostro orizzonte culturale e nella nostra lingua, di un nucleo di *evidenze, esigenze e disposizioni originarie* per cui ogni uomo è uomo come noi e una comprensione reciproca è sempre di principio possibile. Si tratta qui, oltre che del richiamo a quella interrogante e comprendente apertura al mondo – come si direbbe in un linguaggio heideggeriano – che distingue l'essere dell'uomo e che presiede alla costituzione di ogni cultura, anche e soprattutto del riferimento alla dismisura di quelle esigenze di significato, di giustizia (una giustizia al di là del diritto), di pienezza (ciò che nei suoi termini Husserl indicava come l'«esser-direzionato all'infinito alla “perfezione”, alla vera autoconservazione», ossia al «vero essere»⁷), di relazione all'altro e di condivisione, che caratterizzano l'umanità dell'uomo e dirigono la sua stessa apertura al mondo. Potrà forse stupire ritrovare in un autore come Jacques Derrida, da molti considerato come il paladino di una filosofia della differenza che condurrebbe a un nichilismo e a un relativismo radicali, un insistente riferimento, soprattutto nei testi degli ultimi anni, a una «dimensione universale dell'esperienza»⁸, il cui riconoscimento soltanto aprirebbe lo spazio di «una tolleranza che rispetterebbe la distanza dell'alterità infinita come singolarità»⁹. Contrariamente a un pregiudizio diffuso, solo l'affermazione di questa dimensione *universale* dell'esperienza può fondare il rispetto della *singolarità* dell'altro, della sua infinita alterità e differenza. Il suo misconoscimento costituisce al

contrario il principio stesso di ogni violenza e non permette di distinguere l'*alterità* dell'altro da quella della cosa.

6.3. L'incontro e la ragione

Se universale non è innanzitutto questa o quella cultura, ma l'evento dell'umano, occorre aggiungere che quest'ultimo si dice però sempre in una cultura determinata. La struttura universale dell'esperienza è cioè al tempo stesso *in* e *al di là* di ogni cultura, insieme trascendente e immanente, *trans-immanente*, potremmo dire. Il «trans-culturale» non si dà mai come una generalità astratta, disincarnata, disponibile in una sorta di autonoma trasparenza. Come illustra la storiella che Heidegger prende a prestito da Hegel: «Un tale desidera comprare in un negozio della frutta. Egli chiede della frutta. Gli si porgono mele, pere; gli si porgono pesche, ciliegie, uva. Ma il compratore le rifiuta. Egli vuole a ogni costo *frutta*. Intanto ciò che ogni volta gli viene offerto “è” invero frutta e tuttavia si constata che frutta in vendita non ve n'è»¹⁰. Fuor di metafora ciò vuol dire: l'«umano» si dà sempre e soltanto in questa o in quella cultura, secondo questa o quella accezione storica. Qui ci troviamo in un campo indefinito di rivelazione, di espressione, e dunque di cammino, di modificazione. Questa *identità* strutturale ultima accade sempre, infatti, in figure e significazioni determinate, può dispiegarsi in modi diversissimi e apparentemente persino opposti. Ciò significa che essa è costitutivamente assegnata a una emergenza molteplice, incessante, sempre a venire, a un riconoscimento e a una traduzione di principio sempre aperti (il che vuol dire, al tempo stesso, la possibilità di un meglio e di un peggio, di un progresso e di un regresso).

Ma questo ci fornisce una chiave nella comprensione della «interazione» fra le culture (che, insieme allo scontro e alla eliminazione, è quanto nella storia degli uomini è sempre avvenuto). Se è vero che ogni cultura rappresenta un universo di significati, di valori, di modi di vivere il mondo, in cui trova espressione e si storicizza quella possibilità che abbiamo denominato l'«umano», se

ognuna di esse costituisce un modo di incarnare quelle esigenze e disposizioni originarie che ci permettono di riconoscerci reciprocamente come uomini, pur nella lontananza delle nostre provenienze, allora l'incontro tra culture, ognuna delle quali è a suo modo «la testimonianza unica dell'essenza e del proprio dell'uomo», può schiudere il varco a una nuova emergenza dell'identità originale. Non è forse agli incontri che dobbiamo, non solo lo sviluppo del nostro sé, ma anche l'introdursi di ogni novità nella vita? Nel rapporto tra culture questo significa: non soltanto, nell'incontro con l'altro, con l'altra cultura, con l'altra «iscrizione dell'universale nel singolare», le esigenze e le disposizioni che costituiscono l'umano si rivelano come «le stesse», come un «identico» nei suoi diversi modi di manifestazione e di apprensione, ma l'entrare in rapporto con i modi e le risposte dell'altro, con le sue figure di senso, può provocare una riconfigurazione della propria consapevolezza, può far accadere l'inaudito. L'incontro con l'altro (nei vari sensi della parola) sollecita il senso della propria esperienza di mondo, proprio in quanto pone delle alternative. Anche il solo voler perseverare nella appartenenza alla propria cultura (che in un certo senso non è mai «propria», in quanto viene già sempre dall'«altro») acquista perciò un significato diverso, poiché comporta pur implicitamente una opzione e un giudizio (il solo: «continuo a fare così» rappresenta un giudizio di valore). L'incontro con altri – che, per essere tale, richiede una viva consapevolezza di sé – apre una possibilità tanto di autocritica quanto di adesione più profonda alla propria tradizione. Parlare di «interazione» non significa allora progettare una sorta di sincretismo mondiale o di globalizzazione del senso, che finirebbe con il tradursi in una nuova forma di egemonia, di universalizzazione forzata, bensì *da una parte* affermare che l'emergenza dell'universale struttura dell'esperienza non avviene a spese delle culture particolari – come se si dovesse procedere per sottrazione, astraendo dalla loro concretezza –, ma grazie a esse, e *dall'altra* riconoscere che le culture e le religioni sono essenzialmente confrontabili. Se vi è interazione, vi è confrontabilità, perciò possibilità e anche dovere della critica, anche se ciò può non avvenire secondo canoni prestabiliti.

Ogni cultura, come ogni religione, è di principio suscettibile di essere giudicata da quella stessa disposizione originale dell'umano che presiede alla sua insorgenza e che caratterizza, secondo gradi diversi di consapevolezza, il volto profondo di ogni soggettività. È la struttura universale dell'esperienza, incessantemente emergente nell'incontro con l'altro, a fungere da vero e proprio principio critico di ogni cultura e delle sue figure, da istanza decostruttrice implicitamente operante all'interno di ogni sistema. Nel suo esperire gli altri e il mondo, ogni soggetto è tanto definito dalla propria cultura quanto ultimamente irriducibile a essa: non nel senso che esista qualcosa come un «uomo» isolabile dalla cultura, che possa cioè identificarsi e vivere fuori di una storia o di una cultura determinata, bensì nel senso che egli reca in sé la possibilità di una differenza e di un superamento rispetto a essa. Per questo, dopo averla necessariamente ereditata, può anche abbandonarla a favore di un'altra. L'uomo non è mai senza cultura, ma conserva verso di essa quel potere di «sfuggimento»¹¹ cui – per altre ragioni – Merleau-Ponty alludeva in *Fenomenologia della percezione* per definire l'uomo e che si fonda, secondo quanto abbiamo detto, sulla trans-immanente struttura dell'umano. Quest'ultima è a un tempo la continua scaturigine e la contestazione interna e non addomesticabile di ogni cultura (è l'apertura della cultura che, come tale, non può essere assorbita da essa), il principio critico che consente di dire «sì» e di dire «no», di far questione del meglio e del peggio, di identificarsi e di prendere congedo, in breve di essere critici, cioè aperti alla ulteriorità. È rispetto a questa soglia originale e ineducabile, al di là delle determinazioni in cui essa si presenta, che non tutto è equivalente e che vi può e vi deve essere in ultima istanza giudizio di valore, correzione, critica e autocritica, tensione all'avvenire, in questa o quella cultura e nel rapporto tra le culture.

Ciò riguarda, in un primo senso, l'interazione con orizzonti culturali diversi dal nostro. Di fronte all'imporsi di etiche e fedi religiose orientate in direzione antitetica a quei valori che consideriamo irrinunciabili, dobbiamo domandarci: in che senso potremmo chiamare i nostri valori «irrinunciabili»? Solo per un'inveterata quanto infondata abitudine? I nostri costumi, stili di vita, hanno

ragioni o più ragioni di altri, o semplicemente vi siamo attaccati perché sono nostri, ci piacciono, e per questo li vogliamo difendere? Il problema è chiaro: si può parlare di «ragioni», e non solo di abitudini e di gusti, solo se è operabile un confronto fra questi stili e una struttura universale dell'umano che ne è la radice, comunque espressa. Se così non fosse, dovremmo considerare pienamente legittimo ogni sistema di valori a prescindere dai suoi contenuti e dalle sue conseguenze e, per estremizzare, dovremmo limitarci a prendere atto delle (passate o future) pratiche del cannibalismo e dei sacrifici umani in quanto costumi differenti, eterogenei ai nostri, giustificabili nei rispettivi contesti e non giudicabili in base alle nostre categorie culturali.

In un secondo senso, il problema riguarda anche e in primo luogo quello che avviene all'interno delle società occidentali. Oggi siamo interpellati, in vario modo, da un cospicuo numero di questioni: uso degli embrioni umani, clonazione, eutanasia, aborto come diritto umano fondamentale, classificazione delle identità di genere, pratica della pedofilia, dell'incesto, equiparazione uomo-animale ecc. In nome di che cosa prenderemo questa o quella posizione? Potremo appellarci a qualcosa di più che ai sentimenti, alle personali inclinazioni e idiosincrasie o, detto in modo più attuale, al diritto inalienabile alla *privacy*, alla libertà individuale? Occorre notare di passaggio, infatti, che oggi è il «diritto alla *privacy*», come diritto alla libera scelta o alla autodeterminazione nelle vicende personali, sessuali, familiari, di salute ecc., a porsi come unico principio guida per affrontare – su un piano giuridico e culturale – tutte le questioni cui abbiamo accennato.

In terzo luogo, il riferimento a una soglia minimale-universale dell'umano quale principio critico costituisce il punto nodale anche rispetto al tema così discusso dei «diritti umani» o «diritti fondamentali». Essi, al di là del contesto e delle motivazioni storiche che ne hanno qualificato e accompagnato l'insorgenza¹², rappresentano oggi il filo conduttore di un tentativo di costruire un comune orizzonte di valori in cui popoli e culture possano riconoscersi per una pacifica convivenza. Ora, un simile tentativo di identificazione di alcuni valori e diritti fondamentali da promuovere e tutelare univer-

salmente contiene un impulso nobile ed è certamente necessario, ma, in quanto espressione e prodotto di una cultura determinata, non può semplicemente autocertificarsi o autogiustificarsi. È esso stesso in discussione, proprio a partire da quella struttura dell'umano cui ci siamo richiamati. Occorre, cioè, a ogni costo mantenere e mettere al lavoro la distinzione tra l'universalismo dei diritti e l'universalità dell'umano, evitare il corto circuito tra la lista dei diritti fondamentali e la struttura universale dell'esperienza. È necessario che l'irriducibilità di quest'ultima, continuamente ricercata e riconosciuta dalla ragione in un'indomabile attenzione all'esperienza, determini una vigilanza critica anche nei confronti dei diritti cosiddetti universali. Nel contesto attuale, infatti, la tentazione, come si evince da un elenco di diritti che è in costante e mirata evoluzione, è quella di proporre-imporre come universali posizioni che sono elaborate in ambiti determinati (quando non in ristrette *élites* culturali) e vengono promosse da organismi internazionali per «orientare» lo «sviluppo» dei costumi degli stessi occidentali nei loro rispettivi paesi. In mancanza di un lavoro critico, filosofico e giuridico insieme, i diritti universali rischiano di diventare strumenti di pressione transnazionale in vista di una nuova e più ampia omologazione, a dispetto della storia e della tradizione dei popoli.

Chiediamoci allora: da dove può venire un significativo contributo alla costituzione di uno spazio di convivenza e di interazione, di rispetto della diversità e di autentica *interculturalità*? Da quanto detto dovrebbe essere chiaro: non da una ragione residuale, che si rifugi nella inconsistenza filosofica di un relativismo accomodante, auspicando in fondo la secolarizzazione di tutte le identità a opera della forza livellante del mercato e dell'uso strategico degli strumenti di un diritto transnazionale; il contributo può venire solo da una *ragione* che non cessi di interrogarsi sulla originarietà dell'umano, di attendere alla sua emergenza e di esercitare a partire da essa, dal punto di consapevolezza raggiunto, una vigilanza critica e una riconfigurazione continua dello spazio sociale. Si tratta di una ragione che, in nome di una fedeltà all'esperienza, si rifiuta di considerare l'identità culturale come «il corpo opaco di un idioma intraducibile» e si dispone a ripensare in modo non ingenuo (met-

tendo a frutto la lezione dell'ermeneutica) il problema dell'universalità, il rapporto tra il singolare e l'universale. È una ragione che non mira dunque alla omologazione, al pensiero unico, ma che, al contrario, si impegna a tematizzare e a prendere le mosse da quelle esigenze e disposizioni ultime cui le differenti posizioni e proposte costituiscono tentativo di risposta, per saggiarne la tenuta e per costruire un orizzonte comune strutturalmente aperto, attraverso le necessarie negoziazioni e in forza di un effettivo incontro di tradizioni, eredità, lingue determinate, a partire, tuttavia, non da nessun luogo, bensì da una rinnovata consapevolezza della propria tradizione.

Questa ragione, infatti, non vive nell'astratto, non è senza corpo e senza storia; essa appartiene all'identità occidentale stessa, nella sua duplice dimensione, greca ed ebraico-cristiana. Se ritorniamo al gesto inaugurale di Socrate, al suo dissacrante interrogare i propri concittadini sulla consistenza delle loro convinzioni, appare subito come a costituire l'identità dell'Occidente sia la necessità di far questione della verità delle proprie credenze, di dare ragione di esse, pronti a abbandonarle nel caso non reggano alla prova. Come diceva Husserl, lo stupore filosofico si produce davanti all'apparire, per la prima volta nella storia dell'umanità, della differenza tra le proprie credenze e la verità, tra «la rappresentazione del mondo e il mondo reale»¹³, «tra un essente identico in sé e i molteplici modi soggettivi di apprensione o di manifestazione»¹⁴. La razionalità occidentale si caratterizza essenzialmente come interrogazione, esercizio della critica e dell'autocritica, ricerca di una verità che non è possesso, ma polo irriducibile e compito infinito. Con l'avvento del cristianesimo, essa non ha conosciuto una battuta d'arresto, bensì una nuova fondazione e un rilancio del suo respiro originario. Il cristianesimo ha inoltre aperto un inaudito orizzonte di universalità che si è intrecciato a quello proprio del *logos* greco. Il concetto di «persona», il riconoscimento del suo valore assoluto e irriducibile (fondato sul rapporto creaturale), che il cristianesimo ha consegnato alla storia, ha dischiuso una dimensione di universalità che disattiva la pertinenza di vecchie e nuove frontiere e «imponne il rispetto incondizionato della singolarità. Beninteso, il proble-

ma non è innanzitutto di coerenza, qui, ma se queste dimensioni appartengono o meno al DNA di una tradizione determinata e possono perciò essere rivendicate e riattivate.

Se dunque intendiamo, in quanto occidentali ai quali si pone in maniera indifferibile il problema (culturale, giuridico, politico) della convivenza fra diverse culture in un medesimo ambito, lavorare alla formazione di uno spazio di autentica interazione e ospitalità, dobbiamo forse innanzitutto riscoprire la nostra «diversità», rispondere della nostra eredità e delle risorse che porta con sé, senza falsi eurocentrismi, ma anche senza altrettanto false obliterazioni. I problemi che assillano il nostro presente rappresentano al tempo stesso delle possibilità: la compresenza sempre più massiccia di altri popoli, con le rispettive culture e religioni, nei confini sempre più labili degli Stati-nazione occidentali è un invito che gli altri e la storia ci rivolgono, che ci costringe a domandarci chi siamo e chi vogliamo essere. Nella questione del multiculturalismo, del suo fallimento pratico, si gioca molto di più che una alternativa tra opzioni politiche e dispositivi normativi. Andare al di là di tale modello significa, più profondamente, ridiventare eredi, aprirsi all'avvenire di una certa esperienza dell'umano e della razionalità, alla sua viva e storicamente determinata scaturigine. Ma perché questa via sia effettivamente percorribile, ammesso che se ne riconosca l'urgenza, di essa ci occorrono soprattutto dei testimoni credibili.

Note

¹ P. Donati, *Oltre il multiculturalismo*, Laterza, Roma-Bari 2008, par. vi. Nello sviluppo del testo l'Autore fornisce un resoconto dettagliato delle varie versioni del multiculturalismo e dei suoi esiti al quale senz'altro rimandiamo.

² Ci permettiamo al riguardo di rinviare a C. Di Martino, «La convivenza tra culture», in M. Cartabia (a cura di), *I diritti in azione*, il Mulino, Bologna 2007, pp. 491-506.

³ Per una discussione dei temi accennati è d'obbligo un confronto ravvicinato con le posizioni di Habermas e Taylor, di cui una efficace sintesi è contenuta in J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 2002.

⁴ C. Geertz, *Mondo globale e mondi locali*, il Mulino, Bologna 1999, p. 25.

⁵ E. Husserl, «Fenomenologia statica e genetica. Il mondo familiare e la comprensione degli estranei. La comprensione degli animali (1933)», in *Metodo fenomenologico statico e genetico*, a cura di M. Vergani, il Saggiatore, Milano 2003, p. 98.

⁶ In un saggio dedicato al pensiero di Lévinas, *Violenza e metafisica*, Derrida mostra la necessità di seguire l'impostazione fenomenologica husserliana proprio per salvaguardare l'alterità dell'altro rivendicata da Lévinas: «Se l'altro non fosse riconosciuto come alter *ego* trascendentale, sarebbe per intero mondo e non, come me, origine del mondo. Rifiutare di vedere in lui un ego in questo senso è, nell'ordine etico, il gesto di ogni violenza. Se l'altro non fosse riconosciuto come ego, tutta la sua alterità svanirebbe» (J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1982, p. 159).

⁷ E. Husserl, *Per la fenomenologia dell'intersoggettività*, vol. III, Testo n. 22: *Teleologia. «L'implicazione dell'eidos intersoggettività trascendentale nell'eidos trascendentale. Fatto ed eidos»*.

⁸ J. Derrida, B. Stiegler, *Ecografie della televisione*, Cortina, Milano 1999, p. 23.

⁹ J. Derrida, «Fede e sapere. Le due fonti della "religione" ai limiti della semplice ragione», in *La religione*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 25.

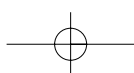
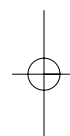
¹⁰ È Heidegger, nel suo saggio *Identità e differenza*, del 1957, a citare il «caso» (M. Heidegger, *Identità e differenza*, tr. it. di E. Landolt, p. 230).

¹¹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, il Saggiatore, Milano 1965, p. 261.

¹² Cfr. al riguardo L. Antonini (a cura di), *Il traffico dei diritti insaziabili*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007.

¹³ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, il Saggiatore, Milano 1987, p. 344.

¹⁴ E. Husserl, «La teleologia nella storia della filosofia», in *La storia della filosofia e la sua finalità*, tr. it. di N. Ghigi, Città Nuova, Roma 2004, pp. 91-2.



Capitolo settimo

Disuguaglianze, differenze e diversità: l'integrazione sociale oltre il multiculturalismo

di Pierpaolo Donati

7.1. La sfida del multiculturalismo

Come trattare le crescenti differenze/diversità culturali che si osservano nella società in via di globalizzazione? Ovvero: come trattare le persone quando sono portatrici di differenze/diversità culturali rilevanti?

La dottrina del multiculturalismo è quella che ha preso maggiormente piede in Occidente, seppure in molte e svariate versioni, per il semplice fatto che essa sembra la più omogenea alle premesse liberali delle democrazie occidentali. Di fatto, la dottrina del multiculturalismo è nata per favorire il rispetto, la tolleranza e la difesa delle differenze culturali (minoranze culturali). Ma è poi diventata un immaginario collettivo secondo il quale saremmo «tutti differenti, tutti uguali», nel senso che le differenze/diversità vengono messe tutte sullo stesso piano e trattate normativamente in modo tale da renderle in-differenti, ossia in modo tale da annullare il senso e la rilevanza della loro differenza/diversità.

Questo multiculturalismo produce una società caratterizzata da una crescente pluralizzazione di tutte le culture, che è generata non solo dalle migrazioni, ma anche dalle dinamiche interne alle singole culture autoctone (nazionali e non)¹. In particolare, il multiculturalismo erode la stessa cultura occidentale moderna, che perde

quelle basi razionali che ne avevano assicurato una certa omogeneità per tanti secoli. L'ideologia multiculturalale, infatti, giustifica nuove culture e stili di vita cosiddetti postmoderni. La moltiplicazione (produzione sistemica) delle differenze culturali alimenta un assetto di società in cui gli individui si individualizzano tramite la ricerca di un'identità riferita a particolari cerchie sociali che privatizzano la sfera pubblica.

Il nostro problema è dunque il seguente: esiste una soluzione di convivenza civile fra culture diverse che possa evitare di incorrere negli effetti negativi del relativismo etico-culturale e del laicismo politico portati dalla dottrina del multiculturalismo? La posta in gioco è quella della civiltà in quanto umana.

Dopo essere stata adottata come politica ufficiale in vari Paesi, l'ideologia del multiculturalismo ha generato effetti più negativi che positivi (ha creato frammentazione della società, separatezza delle minoranze, relativismo culturale nella sfera pubblica). Come dottrina politica appare sempre più difficile da praticare. Al suo posto si parla oggi di *interculturalità*. Ma anche questa espressione appare piuttosto vaga e incerta. In questo contributo discuto quali siano le possibili alternative al multiculturalismo. Si parla di interculturalità. Ma l'interculturalità è oggi soggetta a carenze non sormontabili perché presenta una insufficiente riflessività interna alle singole culture e manca di un'interfaccia relazionale fra le culture (fra i soggetti che ne sono portatori).

Per andare oltre i fallimenti del multiculturalismo e le fragilità del discorso interculturale, occorre un approccio laico al problema della convivenza fra culture che sia capace di ridare vigore alla ragione attraverso una nuova semantica della differenza/diversità inter-umana. In questo contributo, propongo lo sviluppo della «ragione relazionale», oltre le forme già conosciute di razionalità. Rendere relazionale la ragione può essere la via maestra per immaginare una nuova configurazione della società che sia in grado di umanizzare i processi di globalizzazione e le crescenti migrazioni.

7.2. Il deficit di fondo: il multiculturalismo è una teoria riduttiva dell'incontro e del riconoscimento

Nella sua ragione sorgiva, il multiculturalismo esprime l'esigenza di cercare nuove strade per il riconoscimento della dignità della persona umana quando la incontriamo e ne constatiamo la differenza/diversità con noi stessi. In ciò, il multiculturalismo riflette indubbiamente un'istanza positiva. L'affermazione secondo cui bisogna riconoscere «il valore e la dignità di tutti i cittadini indipendentemente dalle origini razziali o etniche, dalla lingua e dalla religione»² ci ricorda quella che è stata la concezione cristiana della laicità all'inizio del cristianesimo³: cioè l'originaria dignità di ogni persona, prima e al di là di ogni appartenenza etnica e culturale, incluso il fatto che il cristiano sia un cittadino come gli altri.

Tuttavia, se è vero che il multiculturalismo rappresenta uno stimolo per ripensare i caratteri, le qualità, le proprietà del riconoscimento di ciò che è propriamente umano, d'altra parte esso non dà una risposta sufficiente. La soluzione multiculturalista è deficitaria perché non riesce a colmare il divario fra *citoyen* e *homme*. Affermare che il cittadino si realizza nella sfera pubblica tramite la politica della dignità umana e dei corrispondenti diritti legali (la «politica dell'universalismo»), mentre la persona umana si realizza nella propria comunità culturale (la «politica della differenza»), lascia vuoto ciò che esiste *fra* queste due sfere.

Il multiculturalismo è equivoco e ambivalente perché, se da una parte sottolinea l'unicità della persona umana, dall'altra la rende incomunicabile dal punto di vista culturale. Certo, la sua insistenza sulla *radicale alterità* dell'Altro ci spinge a comprendere meglio in che cosa il riconoscimento fra gli esseri umani è diverso dal riconoscimento che l'uomo può accordare a entità non-umane. Il punto, però, è che il multiculturalismo promette un riconoscimento che non può realizzare perché ha una concezione assai ristretta e riduttiva dell'incontro e del riconoscimento. Il riconoscimento multiculturale, infatti, è concepito come atto unilaterale di una mente collettiva che attribuisce un'identità sulla base di una autocertificazione o di una rivendicazione di identità che non soddisfa né un crite-

rio veritativo né un criterio di riconoscenza (gratitudine). Nelle pratiche sociali, invece, noi vediamo che il riconoscere l'Altro (come individuo, ma anche come «cultura altra»), è un atto umano se, e solamente se, è un atto di validazione (che vede la verità dell'Altro) inscritto in un circuito di scambi simbolici (doni).

Il multiculturalismo non soddisfa nessuno di questi due requisiti. Nel multiculturalismo, l'atto di riconoscimento di un'identità non cerca le ragioni che legittimano la differenza e non instaura quel circuito di doni reciproci che è necessario nelle pratiche sociali e nelle esperienze di vita quotidiana per realizzare la forma umana del riconoscimento. Perciò non aiuta a comprendere le ragioni per cui quest'ultimo è necessario se si vuole produrre civilizzazione umana. Per fare questo passaggio, occorre che il multiculturalismo si doti della riflessività necessaria ai processi di riconoscimento⁴.

Per andare oltre i limiti del multiculturalismo, si richiede lo sviluppo di una ragione riflessiva che non è la ragione tecnica e scientifica che abbiamo ereditato dalla modernità. Dopo aver deificato la ragione, l'illuminismo è finito nelle secche dell'anti-umanesimo, in cui la ragione appare mutilata e stravolta. Esistono allora due alternative: o si abbandona la ragione come criterio veritativo (di riconoscimento) oppure si produce uno sforzo per «ampliare il raggio della ragione». Vorrei proporre di seguire questa seconda via.

7.3. Ampliare il raggio della ragione con la «ragione relazionale», come alternativa al multiculturalismo e come via per un nuovo «mondo comune»

7.3.1. *Quale razionalità per trattare le differenze/diversità?*

La ricerca di una nuova razionalità appropriata all'incontro e al riconoscimento fra differenti/diversi richiede una semantica adeguata per comprendere e trattare ciò che fa differenza e diversità. È un dato di fatto che la differenza/diversità è in genere un misto di fede e ragione, di motivi di fede e di motivi razionali, intrecciati fra loro.

Un tempo, nelle società antiche, a cui si rifà ancora la cosiddetta cultura classica, questo intreccio aveva una sua solidità, che si concretizzava in un *ethos* comune (di qui il diritto naturale, e la dottrina dell'etica comune, che viene dissolta dall'etica pubblica moderna, la quale non si basa più su un *ethos* condiviso).

Joseph Ratzinger⁵ ha scritto che: «L'originaria unità relazionale, tuttavia mai completamente incontestata, tra razionalità e fede [...] è stata lacerata [...]. L'addio alla verità non può mai essere definitivo [...]. Il raggio della ragione deve allargarsi di nuovo [...]». In questa espressione è contenuta – a mio avviso – la chiave di volta del discorso. Tuttavia, va rilevato che siamo ancora molto lontani dall'aver compreso che cosa essa significhi.

Non posso qui soffermarmi a discutere se la lacerazione sia stata prodotta (prima o dopo, di più o di meno) dal lato della ragione o dal lato della fede. Il problema su cui mi concentro è: che cosa si intende per «unità relazionale» fra fede e ragione, come anche tra religione e cultura?

Certamente è l'unità di una differenza. Ma come concepiamo la differenza?

7.3.2. *Le semantiche della differenza, la ragione relazionale e il mondo comune*

Occorre elaborare una nuova teoria della differenza (nell'identità personale e sociale) che ci consenta di comprenderla e gestirla in modo relazionale.

Siccome la distinzione è un'operazione riflessiva, siamo rimandati ai modi con cui la riflessività rileva e giudica le differenze. Ne distinguerò tre fondamentali: la riflessività dialogica, quella binaria e quella relazionale (triangolare).

I) La semantica dialettica o dialogica: concepisce la differenza come scarto, come luogo di continui conflitti e negoziazioni, che possono o meno trovare un accordo o una sintesi. L'idea è quella di un rapporto Ego-Alter in cui le due identità hanno un confine su cui si incontrano (ed eventualmente confliggono) e in cui discutono e

negozano le proprie identità. Il confine è uno spazio, è una realtà (diversamente dalla semantica binaria). Ciò che sta «fra» di essi è una sorta di esternalità per l'uno e per l'altro. Nel punto in cui confliggono, Ego e Alter rimangono estranei l'uno all'altro. Il confine è polemogeno per definizione, perché è oggetto di volontà di appropriazione dell'uno o dell'altro, è oggetto di discussione e volontà di assimilazione da parte dell'uno o dell'altro. Si tratta di vedere quale dei due termini se ne può appropriare oppure, invece, in qual modo essi possano dividerlo o almeno farne uno spazio di scambi che sono output e input dell'uno verso l'altro. Tra Ego e Alter non c'è alcuno scambio nelle identità specifiche di ciascuno, ma piuttosto c'è l'affermazione di due identità che stanno l'una di fronte all'altra. Esse possono dialogare, ma l'accordo a cui possono pervenire è del tutto contingente. La reciprocità, intesa come scambio simbolico, non richiede il riconoscimento di una comune identità. Tale è, per esempio, la soluzione habermasiana, per la quale i valori civici definiscono appunto il confine comune.

II) La semantica binaria: concepisce la differenza come discriminazione e incomunicabilità. Il confine fra Ego e Alter è una distinzione (divisione) netta, è una separazione, una inconciliabilità, una impossibilità di scambiare input e output reciproci. Questa semantica è quella che sostiene la teoria dei sistemi autopoietici e autoreferenziali, di carattere macchinico, funzionale, automatico⁶. In tale versione, la cultura è un mero sotto-prodotto della comunicazione fra Ego e Alter, che consiste di messaggi che sono disturbi (*noise*) l'uno per l'altro. Non c'è possibilità di un mondo comune. Ciò che è comune è la pura e semplice comune problematizzazione del mondo (sentire i problemi come comuni), per cercare di affrontare i paradossi generati dalla ragione funzionale del sistema (in cui Ego e Alter agiscono). La società è qui un paradosso perché il farsi *socius* si costituisce sulla base della differenza/distinzione.

III) La semantica relazionale: concepisce la differenza (lo scarto, lo spazio che separa Ego e Alter) come relazione. La relazione non è mai una relazione qualunque, ma è sempre una relazione che si qua-

lifica in qualche modo. Non è nemmeno una interazione libera nel vuoto. Non è una mera comunicazione. Emerge da un contesto e ha una struttura che ha una forma che appare dalle proprietà dei termini della relazione, e può sorgere solo da essi. Sempre a determinate condizioni. La relazione è costitutiva di Ego e di Alter, nel senso che l'identità di Ego si forma attraverso la relazione con Alter. E l'identità di Alter si forma attraverso la relazione con Ego. Il confine è un terreno di conflitto, lotta, negoziazione, ma è anche un'appartenenza reciproca, che è costitutiva di entrambi. L'unità della differenza è una unità relazionale, ossia è l'unità di una differenziazione reale che esiste per reciproco riferimento a una comune appartenenza rispetto alla quale Ego e Alter si differenziano. Di qui il riconoscimento di una reale alterità (e non già di un Alter-Ego).

Tuttavia, il riconoscere una autentica alterità non coincide con una totale estraneità. Perché la relazione dice distanza, e anche separazione per certi aspetti, ma nello stesso tempo dice condivisione. La condivisione non è fra due rispecchiamenti, ma fra due unicità. Le quali, mentre mantengono la loro impenetrabilità senza sintesi si rivelano per riferimento a una realtà che li accomuna, per esempio al genere umano. L'alterità non è contraddizione inconciliabile, nella misura in cui l'Alter è visto come un altro Sé («l'altro come me stesso», dice Ricoeur). Però un altro Sé che non è un medesimo (*idem*), ma un unico (*ipse*). Se Ego e Alter coincidessero e fossero assimilabili l'uno all'altro (*idem*), la relazione verrebbe meno (scomparebbe). Se, d'altra parte, la relazione fosse del tutto esterna ed estranea a Ego e Alter, si cadrebbe negli altri due casi precedenti (semantica I e II). Il confronto culturale deve allora guardare alla relazione che è costitutiva di Ego e di Alter, seppure lo sia in modi diversi per l'uno e per l'altro. La differenza culturale può e deve essere compresa come un modo diverso di intendere e configurare tale relazione, senza che la si possa concepire come destinata a una sintesi dialettica alla maniera di Hegel.

7.3.3. *L'emergere della semantica relazionale*

La cultura occidentale ha utilizzato sino a oggi le prime due semantiche, oscillando fra di esse. La mia convinzione è che, nel clima della globalizzazione, e in forza dell'esperienza fallimentare del multiculturalismo, stia emergendo la terza semantica.

La terza semantica, quella della differenza relazionale, coglie le diversità culturali in quanto sono generate in riferimento a un «mondo comune» (ciò che «comprende» Ego e Alter). Il mondo comune si differenzia e viene ri-generato (ri-differenziato) attraverso forme di «differenziazione relazionale», cioè di differenze che vengono generate da modi diversi di articolare le relazioni (non le funzioni, i ruoli, ciò che è istituzionalmente prescritto, come specializzazione di attori e prestazioni).

La laicità è il motivo che giustifica il pluralismo culturale, quando esso sorge dalle stesse relazioni sociali. Lo Stato laico non è quello che autorizza la libertà religiosa, né tanto meno la regola, in base a principi politici, come quello dell'uguaglianza delle confessioni (altra cosa è l'uguaglianza delle persone di fronte alla legge, che è un principio fondamentale). Lo Stato laico è quello che si limita a riconoscere la libertà originaria delle persone nel professare la loro fede e fa propri quei valori e norme che emergono in maniera condivisa dal dibattito pubblico fra le religioni sulla base delle argomentazioni razionali. Per approfondire questo punto, è necessario ricorrere a una semantica relazionale che ci consenta di vedere gli aspetti inesplorati della razionalità umana: la ragione relazionale. In che cosa consiste?

7.4. La ragione relazionale: espandere la ragione attraverso le relazioni sociali

La razionalità relazionale è la facoltà attraverso cui la persona umana vede le ragioni (i buoni motivi) inerenti alle relazioni sociali inter-umane (non già agli individui come tali, né ai sistemi sociali o culturali). Certamente, la compresenza di culture diverse stimo-

la l'approfondimento delle scelte razionali (assiologiche) individuali, all'interno della riflessività individuale. Ma ciò non è sufficiente per configurare l'*inter*(culturalità) come relazione sociale. Per far sì che l'*inter* sia un mondo comune, la sfera pubblica richiede una razionalità che renda conto della differenziazione fra le culture come differenziazione relazionale.

In altre parole, le identità culturali sono differenti per il diverso «modo» di interpretare e vivere la relazione a valori che sono comuni al genere umano. Il modo si riferisce alle dimensioni strumentali e normative della ragione, nonché ai concreti scopi situati, mentre i valori si riferiscono alle dimensioni assiologiche (ovvero finalistiche) della ragione. Le politiche cosiddette di uguaglianza delle differenze, che neutralizzano o rendono indifferenti le relazioni, possono solo generare nuove differenze, che non trovano alcuna soluzione relazionale, ma solamente nuove forme di dialettica o di separazione.

L'esempio del matrimonio è eloquente. Se il matrimonio è considerato dal punto di vista dell'uguaglianza di opportunità individuali, le identità di *gender* (maschio e femmina) vengono rese indifferenti, perché la loro relazione (la relazione maschio-femmina) non ha ragioni proprie da affermare e promuovere. Non ha più senso parlare di codici simbolici maschili (per esempio paterni) e femminili (per esempio materni), perché è la loro relazione che è stata annullata. Considerazioni analoghe valgono per la differenza fra matrimonio monogamico e poligamico. Per chi sostiene le politiche di uguali opportunità (le politiche *lib-lab*), si tratta soltanto di due relazioni che offrono differenti opportunità agli individui, e nulla di più; non toccano il senso e la forma della relazione matrimoniale come tale. Nella prospettiva relazionale, invece, solo se affermiamo i diritti alle differenze (delle relazioni!) troviamo i valori (e i diritti) umani.

Rendere indifferenti le relazioni sociali, cancellando le ragioni differenziali che ineriscono all'identità di ogni specifico genere di relazione, significa annichilire il valore della relazione come realtà *sui generis*. Significa azzerare il principio di valorizzazione che la relazione contiene.

La relazione è ciò che – nello stesso tempo – accomuna, differenzia e diversifica. Per esempio, la relazione coniugale accomuna un uomo e una donna in una sola carne, ma li differenzia nei ruoli e li diversifica nelle identità rispetto alla medesima relazione. La relazione amicale accomuna due persone in un circuito di scambi simbolici, mentre li differenzia rispetto a ciò che possono darsi reciprocamente e li diversifica quanto alla qualità dell'amicizia. È per questo che si tratta di relazioni diverse.

Le ragioni delle relazioni umane sono quelle che corrispondono alla dignità della persona umana. Esse sono latenti e hanno un potenziale morfogenetico. Per cui possono sviluppare una critica delle derive culturali sia dell'anti-umanesimo, sia del trans-umanesimo, sia del fondamentalismo tradizionalista.

Per sostenere una interculturalità capace di creare consenso sui valori umani fondamentali è necessario adottare un paradigma relazionale capace di vedere e articolare le ragioni che danno forma all'inter-umano, a ciò che sta «fra» i soggetti. Il campo della bioetica in una società multiculturale offre molti esempi: il diritto alla vita, i diritti dell'embrione, il diritto del bambino alla famiglia, il diritto a una educazione degna di un essere umano, il diritto a una buona morte, a un ambiente sano, e così via, sono tutti diritti relazionali, perché sono diritti a relazioni (non già a delle cose o a delle prestazioni). Le relazioni hanno le loro ragioni, che gli individui possono anche non conoscere in modo esplicito (discorsivo, linguistico), ma che essi comprendono a misura del tipo e grado di riflessività che hanno, cioè nella misura in cui riescono a vedere le ragioni delle relazioni che le realtà umane implicano in natura, prima che nella cultura.

La mediazione culturale di cui tanto si parla può superare gli ostacoli del pregiudizio e della intolleranza solo se le persone riescono a coniugare relazionalmente i valori, e a darne delle ragioni relazionali.

La ragione relazionale valorizza, non nasconde, le differenze. Proprio così può andare oltre le configurazioni antiche dei rapporti fra le culture (cioè la differenziazione segmentaria nelle società primitive, la stratificazione delle culture per strato/status sociale nelle

società premoderne, la differenziazione funzionale nella prima modernità), che sono tutte forme di differenziazione incapaci di arrivare a una ragione pubblica condivisa in una società globalizzata.

La ragione relazionale ci presenta l'alternativa della differenziazione relazionale, che in concreto significa creazione di una sfera pubblica che è religiosamente qualificata in quanto le religioni hanno un ruolo nel definire la ragione pubblica, perché orientano le persone a una comprensione riflessiva delle loro elaborazioni culturali nei mondi vitali.

Questa comprensione riflessiva si avvale di una espansione della ragione, e la alimenta. Si può così andare oltre la razionalità occidentale moderna, che si è fermata sulla soglia della distinzione fra la razionalità strumentale e quella sostanziale⁷. Secondo questa distinzione, la relazione al valore (*Wertbeziehung* nella teoria di Max Weber) è non-razionale, ma può essere solo affettiva o tradizionalistica, perché i valori stessi sarebbero non-razionali. La ragione relazionale viene a dirci il contrario. Essa indica le diverse modalità con cui è possibile per Ego relazionarsi ai valori, come del resto all'Altro, non già sulla base di fattori puramente soggettivi (sentimenti, stati d'animo, emozioni, preferenze irrazionali), o di abitudini acquisite, ma sulla base di ragioni che non consistono né di «cose», né di regole di scambio, ma di beni («valori») connessi alle qualità delle relazioni presenti e future. Questi sono i beni relazionali.

La mia proposta è di rivedere radicalmente la teoria della razionalità proposta da Max Weber che ha profondamente (e negativamente) condizionato tutto il pensiero sociale del Novecento⁸.

La razionalità non può essere ridotta alle due modalità teorizzate da Max Weber, cioè la razionalità allo scopo (*Zweckrationalität*) e la razionalità al valore (*Wertrationalität*). Questi due concetti sono densi di ambiguità e di fatto hanno provocato innumerevoli confusioni. La *Zweckrationalität* è quella del calcolo dei mezzi per raggiungere uno scopo, ma gli scopi possono diventare mezzi, e allora non si riesce più a distinguere ciò che è un mezzo e ciò che è un fine. Il concetto è inutilizzabile. La *Wertrationalität* si riferisce al valore soggettivamente inteso dall'attore sociale, ma il valo-

re può essere tanto un bene in sé, quanto un bene come preferenza soggettiva. La riformulazione della distinzione weberiana fra razionalità di scopo e di valore che è stata fatta da vari autori (come ad esempio da Parsons e poi da Alexander, che le hanno tradotte rispettivamente nella *instrumental rationality* e nella *normative rationality*), è del tutto insoddisfacente e insufficiente.

Propongo allora una ridefinizione della razionalità come facoltà dell'agire umano che ha quattro componenti o modalità:

- la razionalità strumentale è quella dell'efficienza, e riguarda i mezzi, dunque la dimensione adattativa del pensare e dell'agire (razionalità di efficienza); essa ha come correlato analitico la dimensione economica, e come correlato empirico macrostrutturale il mercato;
- la razionalità di scopo è quella che si riferisce alle mete situate, che riguarda il raggiungimento di scopi definiti, è quella di *goal-attainment* (razionalità di efficacia); essa ha come correlato analitico la dimensione del potere e come correlato empirico macrostrutturale il sistema politico (lo Stato);
- la dimensione propriamente valoriale della ragione, che corrisponde alla distinzione-direttrice che orienta verso ciò che ha valore in sé, che è fine in se stesso, che è degno in sé (ciò che giace al fondo degli *ultimate concerns* di colui che agisce, ciò che alcuni chiamano i «valori ultimi» nel senso di *ultimate realities*), ossia la razionalità del valore come bene in sé, la razionalità di ciò che ha una dignità che non è né strumentale né di scopo (*value rationality*, o *axiological rationality* o *Würderationalität*, ovvero la razionalità della dignità). Si tratta di avere qui ben chiaro che, in quella che chiamo «razionalità al valore», il valore non è uno scopo situato che ha un prezzo, ma è «il valore che non ha prezzo», che nessun prezzo può pagare). La razionalità al valore non dipende dalla situazione. Essa è inerente alla dignità di tutto ciò che merita rispetto e riconoscimento, perché è distintivo dell'umano (vs il non-umano o il dis-umano). Dunque, riguarda in primo luogo la persona umana in quanto tale (e non perché l'individuo si comporta in un certo modo). Essa ha

come correlato analitico la dimensione del valore in sé e per sé, il riferimento simbolico e ciò che non è negoziabile, a ciò che caratterizza un bene o una persona e la distingue da tutte le altre. Il suo correlato empirico macrostrutturale è il sistema religioso, intendendo la religione come fatto culturale distinto dalla fede (che è trascendente rispetto alla cultura);

- la dimensione integrativa della ragione, che integra fra loro le altre dimensioni di valore, di scopo e di mezzo della ragione mediante la normatività morale, e assicura l'autonomia della razionalità verso altri tipi di azioni e di relazioni sociali; io la denomino razionalità della relazione (*relational rationality* o *Beziehungsrationalität*), «razionalità nomica» (del *nomos*), della norma morale che connette. Le relazioni sociali hanno ragioni che non appartengono né agli individui né ai sistemi sociali. Ragioni che gli individui e i sistemi possono non conoscere, e di fatto non possiedono. Essa ha come correlato analitico la dimensione del legame sociale e come correlato empirico macrostrutturale la società civile in quanto mondo associazionale.

Le quattro dimensioni della ragione (di mezzo, di scopo situato, del valore che è degno in sé e per sé e non è negoziabile, di norma relazionale) formano il «complesso della ragione», o, se si preferisce, la ragione umana in quanto facoltà complessa. In tale quadro, ogni componente è essenziale affinché emerga la ragione umana nella sua pienezza, sia come facoltà teoretica sia come facoltà pratica. Le azioni di riconoscere, comprendere, spiegare e perseguire in via pratica ciò che è razionale, sono tutti esiti di una facoltà complessa, che è la ragione umana vista dalla prospettiva relazionale.

Dal punto di vista sociologico, la ragione è una facoltà che esiste come fenomeno sociale emergente. Non esiste qualcosa come una razionalità puramente individuale, nel senso di una facoltà avulsa dalle relazioni sociali. La ragione è una facoltà che emerge dall'operare dei suoi fattori costitutivi, che hanno le loro diverse proprietà. La facoltà che chiamiamo «ragione umana» viene generata come effetto emergente dalla compresenza, interazione e interscambio fra le quattro dimensioni fondamentali che la costituiscono.

L'incontro e il riconoscimento sono beni relazionali⁹ non perché, come qualcuno ritiene, portino con sé un particolare «calore umano» o un sentimento di benevolenza o un *pathos* speciale (elementi che comunque hanno la loro importanza), ma perché realizzano una relazione da cui dipendono i beni di coloro che ad essa partecipano. E questa dipendenza è razionale, o comunque ragionevole, se preferiamo questo secondo termine.

Note

¹ Per una più ampia trattazione dell'argomento mi permetto di rimandare a P. Donati, *Oltre il multiculturalismo. La ragione relazionale per un mondo comune*, Laterza, Roma-Bari 2008.

² Si veda il sito web del *Canadian Heritage*.

³ Cfr. *Lettera a Diogneto*.

⁴ Sui paradigmi di riconoscimento debbo per forza di cose rimandare a un altro scritto: P. Donati, «Ri-conoscere la famiglia attraverso il suo valore aggiunto», in P. Donati (a cura di), *Ri-conoscere la famiglia: quale valore aggiunto per la persona e la società?*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007, pp. 25-62.

⁵ Cfr. J. Ratzinger, *Fede, verità, tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003, p. 166.

⁶ Cfr. N. Luhmann, *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, il Mulino, Bologna 1990.

⁷ La razionalità strumentale è quella che, dati certi fini, si focalizza sui mezzi per realizzare quei fini; i mezzi sono strumenti tecnici per perseguire dei fini sui quali non si può discutere né comunicare (il politeismo dei valori di Max Weber). Mentre la ragione strumentale cerca la convenienza, l'utilità, l'efficienza, la razionalità assiologica è quella che si focalizza sui valori, cioè sulle premure fondamentali (*ultimate concerns*) per il vero, il bene, il giusto.

⁸ È noto che Max Weber, nonostante l'accento posto nei suoi studi sulla razionalità, non esitò a proclamare l'assoluta impossibilità di analisi scientifiche sui valori, contribuendo per tal via ad aprire la strada alle peggiori forme di irrazionalismo, foriere di vere e proprie mostruosità, che hanno afflitto la prima metà del secolo scorso e che tutt'oggi solcano profondamente il pensiero sociale, la moderna epistemologia e angustiano molto la vita dei popoli.

⁹ Cfr. P. Donati, *La cittadinanza societaria*, Laterza, Roma-Bari 2000, cap. 2.

Capitolo ottavo

Il nesso tra «fondamentalismo» e «relativismo»

di Costantino Esposito

8.1. Una teoria che produce un fatto

Il multiculturalismo non è solo una teoria che segue i fatti cercando di interpretarli, ma una teoria che cerca di produrre un fatto. E questo non solo nel macrocosmo delle società multiethniche, ma anche e soprattutto nel microcosmo della mentalità individuale e delle pratiche sociali.

In questa prospettiva svolgono un ruolo centrale e strategico due teorie/fenomeni caratteristici della cultura del nostro tempo: il «fondamentalismo» e il «relativismo». Normalmente questi nomi vengono adoperati per designare due fronti contrapposti a livello religioso, sociale, filosofico e culturale; a ben vedere, tuttavia, essi rappresentano due posizioni strettamente connesse tra loro, non solo nel senso dell'essere l'una il contrario dell'altra, ma più al fondo nel senso di appartenere entrambe a un unico orizzonte epocale, quello del «nichilismo». Se a un primo sguardo parrebbe che fondamentalismo e relativismo si oppongano come due concezioni alternative, a ben vedere esse piuttosto finiscono per rovesciarsi l'una nell'altra – ed è proprio in tale rovesciamento che si può capire la tendenza peculiare del nichilismo contemporaneo. Esso infatti si caratterizza, al tempo stesso, come l'affermazione di una verità senza l'io (*fondamentalismo*) e/o come l'affermazione di un io senza verità (*relativismo*).

8.2. Il rapporto tra il soggetto e la verità come banco di prova di fondamentalismo e relativismo

Entrambe le due grandi direzioni culturali e filosofiche che sembrano dominare oggi, anche se in maniera contrapposta, il mondo intero – in Occidente come in Oriente, al Nord come al Sud del pianeta – si trovano a registrare la stessa perdita e a correre un pericolo comune. Da un lato noi assistiamo a un processo di omologazione da parte della cultura dominante in un Occidente che si concepisce ormai come definitivamente post-cristiano, ma allo stesso tempo anche come post-illuminista, nel senso che la ragione umana non è più concepita ed esercitata come rapporto strutturale con la verità, ma come elaborazione di visioni e di tecniche costruttive di sé e del mondo; e il soggetto da parte sua viene visto essenzialmente come un insieme variabile di emozioni, sentimenti e opzioni basate sull'istinto e sul *feeling*. Un soggetto astratto, un individuo isolato e completamente in balia dell'azione/reazione meccanica delle proprie percezioni sensoriali, senza che vi sia la possibilità di un criterio razionale oggettivo che giudichi il significato di verità di tutto ciò che si vive o si vuol vivere. O meglio, un criterio c'è, ma è del tutto esterno, anzi estraneo alla vita dell'uomo, ed è la legge promulgata dal potere statale, unico argine agli istinti senza ragione a cui si riduce l'esperienza dell'io.

Il soggetto umano è visto dunque come qualcosa di totalmente «soggettivo» e potremmo dire irrazionale, mentre da parte sua la ragione viene ridotta a mero calcolo e a misurazione «oggettiva», come una funzione o una tecnica che può e deve valere senza il suo soggetto. Questo vale sia per il soggetto astratto del liberalismo individualistico, che per il soggetto «culturale» prodotto dalle pratiche della comunità di appartenenza. In definitiva: un *soggetto senza ragione* e una *ragione senza soggetto*.

Dall'altro lato noi vediamo – come un po' a distanza rispetto alla nostra tradizione, certo, ma ormai in maniera sempre più vicina come ipotesi e come mentalità – la cultura religiosa islamica, protagonista indiscussa e inquietante nello scenario lasciato sempre più vuoto dal secolarismo occidentale, e secondo la quale il valore

ultimo della persona umana viene totalmente identificato nella completa sottomissione all'assoluto comando di Dio. Qui l'uomo, contrariamente a quanto avveniva nella prima tendenza, sembra essere completamente legato, o meglio vincolato al potere della verità, ma tale vincolo (tanto definitivo da assumere il carattere di un insieme rigoroso di precetti giuridici) non ha altra ragione che la pura volontà di riconoscere e di sottomettersi all'altrettanto pura volontà divina. Con la conseguenza che anche in questo caso è proprio l'io che viene a perdere tendenzialmente il suo peso specifico, nella misura in cui la fede assoluta nell'assoluto arriva quasi a dissolvere il valore irriducibile della persona umana.

Nel primo caso, dunque, e cioè in quello che potremmo chiamare il nichilismo dell'Occidente secolarizzato, il soggetto sembra enfatizzato al massimo, ma esso manca di ciò che costituisce in realtà il suo volto più proprio, cioè il desiderio del vero e della totalità; nel secondo caso, quello che chiameremmo il nichilismo religioso a tendenza fondamentalista, l'affermazione fideistica della verità sembra mancare del suo soggetto proprio. Questa doppia frattura delinea il dramma della nostra epoca – la mancanza di un'esperienza oggettiva del proprio io – e insieme la sfida di un'educazione che intenda essere all'altezza dell'umano, della ragione e dell'affezione dell'io.

Ma il nesso tra relativismo e fondamentalismo non si limita solo al rapporto tra la cultura secolarizzata e l'estremismo religioso, ma può essere rintracciato anche all'interno della nostra stessa cultura occidentale. Per comprenderlo basti pensare al fatto che il relativismo si è ormai imposto a livello di senso comune, anche e soprattutto presso coloro che non lo accettano o sono decisi nel combatterlo: anch'essi infatti concedono che la «verità» riguarda l'assoluto intemporale e immutabile, mentre la «storia», la «temporalità» e la «contingenza» vanno rubricati nel campo del semplicemente relativo.

Non si deve peraltro trascurare il fatto che, anche solo a livello teorico, il relativismo tende comunque a costituire una forma di interpretazione della *totalità* del reale, e quindi rappresenta una posizione letteralmente «assoluta» riguardo al vero. Lo prova peral-

tro in forma evidente la versione più diffusa di tale relativismo, che da un lato riconduce tutta l'origine, la dinamica e il significato ultimo delle esperienze individuali e dei rapporti sociali alla loro base bio-psicologica, e quindi come una relativizzazione prettamente naturalistica dell'umano, e dall'altro lato ritiene che il significato e il valore di tutto sia soltanto un prodotto delle condizioni e delle organizzazioni veicolate di volta in volta dalla cultura. Tutta la cultura si basa su un presupposto naturalistico o fisicalistico, e la natura a sua volta ha come sola espressione e ultimo fine la sua determinazione culturale.

Con ciò si è passati da una concezione della cultura come capacità di cogliere, elaborare e trasmettere la totalità del senso, a una concezione per cui la totalità è un mero prodotto della cultura, anzi è la cultura stessa. La forma compiuta di questa totalità è, direttamente o indirettamente, l'«integrazione dei cittadini dello Stato [...] nel quadro di una cultura politica condivisa». All'interno di questo orizzonte di totalità, le diverse componenti sociali costituiscono delle «aggregazioni subculturali» che devono essere portate a un riconoscimento reciproco¹.

Secondo la nostra ipotesi il multiculturalismo – non solo come dato di fatto storico-sociologico ma come teoria che induce in qualche modo il fatto o come senso comune indotto – si basa sul nesso tra fondamentalismo e relativismo. Questo nesso svolge un ruolo essenziale nell'auto-comprensione nichilistica della nostra epoca. Per questo motivo varrà forse la pena ritornare al problema di fondo del nichilismo.

8.3. Nichilismo: il problema del dato

Ne *I fratelli Karamazov*, Dostoevskij fa pronunciare a Ivan, uno dei protagonisti del romanzo e perfetta incarnazione del «nichilista», le seguenti celeberrime parole: «Se Dio non c'è, tutto è lecito». Settant'anni più tardi, Albert Camus commenterà questa sentenza con un'osservazione diventata anch'essa giustamente celebre:

«Con questo “tutto è lecito” ha veramente inizio la storia del nichilismo contemporaneo»².

Quasi un secolo dopo, Michel Foucault, commentando un frammento di Nietzsche, dirà: «Se l'interpretazione non può mai compiersi, questo dipende semplicemente dal fatto che non c'è niente da interpretare. Non c'è nulla di assolutamente primo da interpretarsi, poiché, in fondo, tutto è già interpretazione, ogni segno è già in se stesso non l'oggetto che si offre all'interpretazione, ma interpretazione esso stesso»³.

Questo passo di Foucault peraltro caratteristico di una problematica tipica della filosofia francese della seconda metà del secolo scorso, compresa tra la sponda di una epistemologia strutturalista e quella di un pensiero post-nietzscheano e post-heideggeriano della *différence*, è molto indicativo di una tendenza, trasversale e diffusa – ben al di là della ormai classica contrapposizione tra corrente ermeneutica e corrente analitica – a privilegiare decisamente un concetto di interpretazione che riassorba in sé *tanto* il dato che viene interpretato *quanto* il soggetto stesso che (lo) interpreta. Ma in questa struttura letteralmente «neutra» dell'interpretazione, è facile vedere la possibilità, per non dire la necessità, di un punto d'approdo inevitabile: chi in ultima istanza conduce il gioco è proprio il potere culturale dominante, oppure (ma è lo stesso) un dispositivo meccanico di impulsi emotivi e irrazionali – nel senso che sono privi di ragioni verificate criticamente – su cui il potere culturale sempre fa leva nella sua strategia di produzione del consenso. E così, paradossalmente, la stessa *ars interpretandi*, nata con la pretesa di emancipare la soggettività, giunge invece a omologarla al predominio di un «pensiero pubblico», alla «correttezza» del conformismo di turno, in cui appunto l'esperienza irriducibile dell'io viene non solo interpretata in base a parametri culturali determinati (il che è naturale), ma viene intesa essa stessa come il prodotto dell'interpretazione.

Ora, una domanda si impone: il nichilismo costituisce un orizzonte intrascendibile per la nostra epoca? Se la risposta è affermativa, allora vuol dire che il multiculturalismo è l'inevitabile destino del

nostro tempo, la forma compiuta di quell'interpretazione onnicomprensiva e autoreferenziale in cui viene riassorbito sia l'interprete che l'interpretato.

Ma se un'altra risposta è possibile, essa non potrà configurarsi semplicemente con una strategia di auto-regolamentazione interna del fenomeno né soltanto con un bilanciamento di ordini: o meglio, tutto il lavoro necessario e imprescindibile dell'integrazione e della delimitazione, dei diritti inalienabili e dei doveri sociali, delle identità nazionali e delle differenze transnazionali starà in piedi o cadrà solo grazie a una nuova *comprensione* di ciò che è «razionale», cioè di ciò che permette a ogni cultura – e in ogni cultura, e attraverso le diverse culture – di giudicare la forma propria dell'umano. Paradossalmente la sfida non è quella di pensare e teorizzare le diversità, ma quella di cogliere e sperimentare l'unità dell'esperienza umana, non come unificazione ideologica o socio-politica – e quindi sempre in qualche modo artificiale – delle diverse culture, ma come identificazione della dinamica propria della ragione.

Per questo motivo il problema del multiculturalismo nasce e resta, nella sua impostazione e nella sua struttura, un problema europeo, nella misura in cui in Europa si è mostrata storicamente quest'auto-comprensione razionale dell'umano come spazio di rapporto (incontro e insieme scontro) tra diverse tradizioni. Naturalmente non ci sfugge che questa idea dell'Europa è oggi in gran parte tramontata e che la crisi dell'«umanità europea» (come negli anni Trenta l'aveva chiamata Edmund Husserl) lungi dall'essersi risolta è diventata condizione permanente e teorizzata come tale. Non è dunque un semplice richiamo alla «radici» greche, cristiane e illuministiche dell'Europa che può risolvere la questione, tanto meno una loro messa tra parentesi nella prospettiva della secolarizzazione e della pluralità post-moderna delle prospettive. Quello che va riproposto è il problema dell'Europa come un certo modo di sperimentare la razionalità, verificandone nuovamente le possibilità, le crisi, le risorse.

8.4. Europa, o della ragione

Una volta Jacques Derrida ha scritto che «il vecchio nome d'Europa» ormai sembra valere solo per indicare «ciò che (ci) ricordiamo o (ci) promettiamo – *ce que nous (nous) rappelons ou ce que nous (nous) promettons*»⁴. E in effetti, se diamo uno sguardo alle trattazioni, forse addirittura sovrabbondanti, sul fenomeno europeo sembra che il campo della riflessione e della discussione abbia come suoi estremi da un lato ciò che riguarda l'origine, storica e concettuale di questo fenomeno, e dall'altro il suo compito, inteso come ideale e come «programma». Tra il ricordarsi e il ripromettersi la spola va avanti e indietro, ma con la strana, frequente impressione che andare all'origine e soprattutto «serbare» l'origine abbia come rischio quello di una «sfilatura» dell'altro estremo del tessuto, vale a dire la risposta da dare alle sfide contemporanee delle relazioni post-identitarie (etniche, economiche, sociopolitiche); mentre, viceversa, l'assunzione di questo compito per il futuro possa avvenire solo al prezzo di un'inevitabile sfilacciatura della matrice iniziale.

Si tratta di guardare nuovamente – sfidando l'apparenza di ingenuità o il verdetto di impossibilità – alla questione della *ragione*: se vi sia, appunto, una «ragione» dell'Europa, nel senso preciso di una costituzione o di una curvatura, di uno stile o di una forma peculiare assunta dalla razionalità in quel complesso indistricabile di esperienze, intuizioni, conflitti e identità che è – per usare la classica espressione husserliana – l'«umanità europea» ossia la *nostra* umanità. E, rovesciando la questione, ci si potrà chiedere in che senso questa umanità «nostra» costituisca un'esperienza peculiare della ragione stessa e quindi possa offrire una possibilità di comprensione e di azione che è molto più che solo «nostra».

Poniamo quindi innanzitutto un'ipotesi esplicativa: la ragione di cui stiamo parlando – e che probabilmente ciascuno di noi conosce, non solo come *oggetto* di un'indagine storico-critica, ma anche in qualità di *soggetto*, come esercizio e verifica di una competenza personale – si presenta come l'esperienza di un rapporto: spazio di apertura del soggetto umano (un'apertura che ha appun-

to il nome di «io») in cui la realtà emerge come un dato. Prima ancora di tutte le relazioni che possiamo instaurare e descrivere tra l'io e il mondo, prima di ogni soggettivismo e prima di ogni oggettivismo, è questa apertura che istituisce i «due» che entrano in rapporto, e li costituisce esattamente nella modalità strutturale del loro rapportarsi.

In questa concezione della ragione l'Europa sembrerebbe smarcarsi rispetto a due altri àmbiti geografico-spirituali con cui essa confina: 1) da un lato il pensiero «orientale», in cui la realtà si presenta nella sua inconcepibile imponenza fino a elidere la differenza specifica dell'io (tanto da arrivare a far coincidere la presenza dell'essere con la concezione del nulla), e da cui pure la ragione europea in qualche modo deriva strappandosene dialetticamente e in qualche modo porta in sé come ombra e abisso. 2) Dall'altro lato quell'altro àmbito che, se si vuole, è «spiritualmente» ancora più occidentale dell'occidente europeo, e in cui la soggettività diviene procedura funzionale e astratta di costruzione della realtà, e che pure è un prodotto e un esito della ragione europea, come un suo rischio permanente. 3) Bisognerebbe aggiungere che lo smarcamento si opera anche rispetto a quell'àmbito in cui la ragione del reale si presenta in termini che potremmo chiamare «fondamentalistici», nel senso preciso di una razionalità che viene esercitata senza l'individualità libera e quindi a prescindere da quell'esperienza assolutamente peculiare che è la coscienza e la sua competenza critica.

La ragione dell'Europa è dunque una facoltà conoscitiva e valutativa, ma *insieme* è un principio di intelligibilità del mondo, direi quasi una dimensione costitutiva del reale, o forse semplicemente il suo stesso «darsi» al soggetto che la accoglie. Il punto focale è proprio il nesso indistricabile tra la ragione come *facoltà* e la ragione come *principio* o *sensò*.

Ma porre il problema del multiculturalismo al livello della razionalità, così come essa è stata sperimentata – ma anche, indubbiamente, ridotta e tradita – dall'«umanità europea», è un modo di affrontare il nostro presente, non una rievocazione del passato. Non si

tratta dunque di progettare un futuro senza storia, come pure non si può rievocare una storia che non sia coscienza del presente.

8.5. Oltre il multiculturalismo

Che si debba oltrepassare il multiculturalismo è un'esigenza espressa sia da coloro che ritengono insostenibile il suo disordine, sia da coloro che lo ritengono ancora troppo identificato in un nuovo ordine, sia dai liberali che dai radicali.

La prima opzione – o paradigma liberale – è quella di un «ordine» da ricostituire come procedura di integrazione giuridica. Essa fa leva ancora sul concetto di tolleranza, ripensato, mediato e controbilanciato con le garanzie dei diritti e le obbligazioni dei doveri tipici di uno spazio pubblico in cui agiscono soggetti e culture diverse. È quanto propone per esempio Jürgen Habermas, individuando nella «tolleranza religiosa» il vero e proprio «battistrada dei diritti culturali»:

Per il credente, o per chi viaggia con un grosso bagaglio metafisico, sussiste una preminenza epistemica del Buono sul Giusto. In base a questa premessa, la validità dell'*ethos* dipende dalla verità dell'immagine del mondo che forma il suo contesto. Quindi ai diversi orientamenti etici di vita e alle forme di vita in concorrenza si collegano le pretese di validità esclusiva delle immagini che ne sono alla base. Non appena la propria idea di vita giusta si orienta sulle vie della Grazia o su concezioni metafisiche del Bene, nasce una prospettiva divina (o una «view from nowhere»), dalla quale (o da dove) altri modi di vita appaiono non solo diversi, ma anche *fallimentari*. Se l'*ethos* altrui non è più soltanto una questione di valutazione relativizzabile, ma di verità o non verità, l'invito a mostrare a ogni cittadino lo stesso rispetto, a prescindere dalla sua nozione etica di sé e dalla sua condotta personale, rimane una pretesa eccessiva. Diversamente dalla concorrenza di valori, il contrasto tra verità etiche obbliga perciò alla tolleranza.⁵

Questo da un lato porta i credenti a considerare ormai come «ragionevole» un dissenso perdurante e strutturale con i non credenti; ma

dall'altro lato porta «la coscienza laica» a riconoscere ragionevolmente alle convinzioni religiose «uno *status* epistemico che non è semplicemente irrazionale». Per questo:

La sostanza morale dei principi costituzionali è [...] assicurata da procedure che debbono la loro virtù legittimante all'imparzialità e alla pari considerazione degli interessi di tutti, e la perdono quando nell'interpretazione e nella pratica delle disposizioni formali si insinuano idee di una moralità sostanziale. Qui il dovere della neutralità può venir violato tanto da parte laicistica quanto da quella religiosa.⁶

La morale condivisa, seguendo un principio tipico dell'etica kantiana, non può che essere una morale formalista, in cui cioè il valore è costituito esattamente dallo svincolarsi del dovere rispetto agli obiettivi «materiali» dei singoli individui, dei gruppi di appartenenza, delle identità culturali e delle specifiche pratiche di vita. La moralità pubblica, in altri termini, non starebbe nell'appartenenza a dei valori condivisi e razionalmente giustificati, ma nel fatto che la forma della loro proposizione e della loro condivisione non abbia pretese veritative, che *ipso facto* trasformerebbero la convivenza multiculturale in pretesa monoculturale. Certo, Habermas ci aiuta a comprendere con lucidità spassionata (ciò che non ha mancato di suscitare reazioni infastidite da parte della cultura radicale) che anche il «laicismo» può contravvenire a questa etica della forma culturale, e che quindi non vale più l'inveterata e spesso strumentale identificazione del laicismo con la neutralità rispetto ai principi e alle pratiche identitarie.

È interessante però sottolineare una strana asimmetria: da un lato infatti sia la «parte laicista» che quella «religiosa» sono esposte alla tentazione di violare la neutralità formale della democrazia costituzionale, unico orizzonte condivisibile, secondo Habermas, in una società multiculturale; dall'altro, però, nel momento in cui bisogna dare le ragioni per cui si affermano certi valori come comuni e pubblici – nel momento in cui cioè si chiede cosa sia «vero» affermare o negare – il laicismo scopre una sostanziale assenza di motivazioni, tranne quella per cui in teoria tutte le ragioni sono ammissibili, tranne quelle con pretesa di verità. E quindi, paradoss-

salmente, se vuole esibire i principi della sua stessa neutralità è costretta ad ascoltare (o almeno a non escludere a priori) quelle esperienze identitarie in cui i valori vengono positivamente esercitati. Non si tratterebbe dunque solo di permettere un politeismo di valori all'interno del neutro campo della costituzione formale, ma del fatto che la stessa costituzione si presenta come pubblicamente vincolante non in nome di tutte quante le possibilità virtuali, ma in nome di determinate esperienze reali, come quelle religiose.

La seconda opzione – o paradigma radicale – è quella di un'ulteriore permanente decostruzione del sistema stesso delle tradizioni identitarie in rapporto di incontro/scontro tra loro, e nell'accelerazione del processo di sfaldamento e contaminazione presente all'interno di ciascuna cultura. A questo proposito si può pensare agli sviluppi più estremi del cosiddetto «pensiero post-coloniale» (pensiamo ad esempio a un autore come Homi Bhabha)⁷. L'obiettivo qui è quello di «uscire dall'*impasse* di un dibattito che, pur nelle sue molteplici varianti, riproduce sempre una visione essenzialista della cosiddetta identità etnica, quella che i multiculturalisti vorrebbero preservare e il paradigma liberale assimilazionista cercherebbe invece di omologare in una sorta di pacifica omogeneità culturale»⁸.

Partendo dal fatto epocale che il soggetto e la sua identità – a qualsiasi livello li si consideri – sono ormai in via di definitiva frantumazione e che si sta completamente perdendo l'idea stessa di una loro possibile unità, resta solo una dinamica letteralmente a-morfa e a-cefala:

Contro la cristallizzazione e la reificazione delle identità che abitano il discorso occidentale sul multiculturalismo, si pongono i discorsi cosiddetti «ibridati» o sul «meticciano», che tendono a mostrare che i processi identitari, tutti i processi identitari, sono processi dinamici, processi di negoziazione costante tra il sé e gli altri, mentre la rappresentazione di tali processi come cristallizzati dentro determinati confini (la cultura del gruppo o dell'individuo) è determinata da rapporti di forza, da esigenze materiali e da situazioni storiche.⁹

La conseguenza è che possiamo pensare l'identità – il *self* – solo come una «costruzione narrativa, materiale, asimmetrica»:

Le identità, anche quelle religiose, non sono sostanze, non sono cose che si possiedono, o entità da cui siamo posseduti/e; piuttosto sono *routines*, pratiche condivise, sfondo mobile e asimmetrico di riferimento per le azioni dei soggetti coinvolti negli interscambi simbolici. Tuttavia molte sono di norma sfavorevoli a «decostruzioni interne» promosse da soggetti subalterni, i più deboli, le più deboli, entro di esse. Si tratta di [...] rimuovere le asimmetrie di posizioni iniziali, esistenti sia *fra* le comunità che *entro* le comunità, e senza ricorso alla violenza.¹⁰

Ma con ciò si evidenzia la vera posta in gioco delle teorie multiculturaliste, che arrivano a postulare un oltrepassamento dello stesso concetto di «identità culturale» relativizzata, per approdare all'idea che ogni identità, e più radicalmente ogni soggettività è letteralmente impossibile a mantenersi in una qualsiasi forma di verificata stabilità, giacché ogni permanenza sarebbe il frutto dell'imposizione di un'identità sull'altra o di un fattore sull'altro all'interno della stessa identità. Ad essere in qualche modo «razzista» non sarebbe dunque solo l'esclusione di un'identità a favore di un'altra, ma la stessa affermazione di un'identità come patrimonio di ragioni e di pratiche assunte come vere e stabili. Così le diverse culture non esprimono più neanche un «punto di vista» critico sul mondo, perché l'unica legge del «sé» è la perdita e l'auto-contestazione del «sé». Si direbbe una vera e propria eterogenesi dei fini dell'ideologia multiculturalista: dalla difesa delle differenze alla rimozione delle asimmetrie, che non sono solo quelle tra i più deboli e i più forti, ma tra l'identità e il soggetto, tra il singolo e la sua appartenenza, tra la narrazione e la verità di ciò che viene narrato.

Anche in questa seconda via è possibile dunque evidenziare un esito contraddittorio o aporetico: esso consiste nel fatto che il post-multiculturalismo, attraverso la sua critica radicale a ogni pretesa di identificazione culturale stabile e normativa, tocca l'estremo opposto dell'interpretazione che essa ritiene la sua avversaria, quella liberale. In entrambi i casi, infatti, pur a partire da premesse del tutto diverse, è progressivamente annullata ogni pretesa di verità dell'appartenenza identitaria in quanto tale, per cui si passa dalla

richiesta di dare ragioni della propria posizione nel confronto con le ragioni delle posizioni diverse dalle proprie, alla messa in discussione del fatto stesso che possano darsi in generale delle ragioni vere e stabili per i soggetti personali e per le soggettività sociali.

Quello che verrebbe a mancare in entrambe le interpretazioni sarebbe lo statuto irriducibile del soggetto umano, di volta in volta identificato in base al suo diritto di possedere e gestire una certa quantità di beni (a partire dal «bene» che è se stesso) o in base al suo diritto di disporre in maniera assolutamente soggettiva della sua stessa identità. E così, sia da una parte che dall'altra si impone un medesimo divieto: quello di avanzare una pretesa e finanche una domanda di verità nell'esperienza delle persone e delle culture: nel primo caso per il timore che questo porti all'intolleranza, nel secondo caso per la decisione che un'oggettività e una verità dell'esperienza umana sia costitutivamente impossibile – al limite, un vero e proprio controsenso. Il multiculturalismo, che sembrava essere garantito formalmente dalla neutralità della legislazione, finisce con l'implodere dal suo stesso interno, affermando paradossalmente quella stessa immagine antropologica del liberalismo radicale, in cui ogni individuo è la risultante delle sue capacità e dei suoi possessi, e prima di questo – cioè prima di ciò che egli *vuole* essere o ciò che la società politico-economico-formativa *gli concede* di essere – non è effettivamente niente. Il soggetto del multiculturalismo rischia così di essere altrettanto «astratto» di quello del liberalismo.

Forse è possibile tuttavia pensare a una *terza opzione* per oltrepassare lo stallo del multiculturalismo. In questo caso non si partirebbe dal problema «di cosa abbiamo diritto», ma dal problema «di cosa abbiamo bisogno». Questo naturalmente richiederebbe una diversa e più ampia concezione di ciò che è «bisogno», che integri ma al tempo stesso superi quelle teorie novecentesche in cui i bisogni sono stati letteralmente bruciati: penso all'analisi marxiana, a livello economico-sociale, dapprima contrapposta e poi paradossalmente inverata nell'identificazione della dinamica del mercato come l'orizzonte ultimo per la nascita e il soddisfacimento dei bisogni; ma penso anche, a livello individuale, alla strutturazione psicoanalitica del bisogno incentrata sul rimosso.

Il fattore caratterizzante di questa terza istanza consisterebbe dunque nel fatto che il bisogno dell'io, delle persone e delle comunità, non può essere ridotto, né la sua dinamica può essere arrestata prima di essere riconosciuta come il *bisogno della verità*. Non un bisogno «spirituale» che si aggiunga a quelli «materiali», ma il motore e l'intima tendenza di ogni altro bisogno. Pensiamo a questo riguardo a quanto affermato recentemente da Benedetto XVI:

La nostra fede si oppone decisamente alla rassegnazione che considera l'uomo incapace della verità – come se questa fosse troppo grande per lui. Questa rassegnazione di fronte alla verità è, secondo la mia convinzione, il nocciolo della crisi dell'Occidente, dell'Europa. Se per l'uomo non esiste una verità, egli, in fondo, non può neppure distinguere tra il bene e il male. E allora le grandi e meravigliose conoscenze della scienza diventano ambigue: possono aprire prospettive importanti per il bene, per la salvezza dell'uomo, ma anche – e lo vediamo – diventare una terribile minaccia, la distruzione dell'uomo e del mondo. Noi abbiamo bisogno della verità. Ma certo, a motivo della nostra storia abbiamo paura che la fede nella verità comporti intolleranza. Se questa paura, che ha le sue buone ragioni storiche, ci assale, è tempo di guardare a Gesù come lo vediamo qui nel santuario di Mariazell. Lo vediamo in due immagini: come bambino in braccio alla Madre e, sull'altare principale della basilica, come crocifisso. Queste due immagini della basilica ci dicono: la verità non si afferma mediante un potere esterno, ma è umile e si dona all'uomo solamente mediante il potere interiore del suo essere vera. La verità dimostra se stessa nell'amore. Non è mai nostra proprietà, un nostro prodotto, come anche l'amore non si può produrre, ma solo ricevere e trasmettere come dono. Di questa interiore forza della verità abbiamo bisogno.¹¹

Una tale concezione – questa sì veramente «radicale» – del bisogno come desiderio del vero, vale a dire il riconoscimento che dentro ogni necessità o problema si evidenzia una domanda irriducibile di perfezione, di felicità, di bellezza, di bene e di giustizia, permette di valutare *tutta* la posta in gioco dell'esser-bisognoso dell'uomo. Il liberalismo, come il multiculturalismo, dovranno fare i conti con il fatto che l'origine di questo bisogno non è mai completamente spiegabile con una maggiore o minore competitività o con una spe-regolazione sociale più o meno sviluppata. Il raggiungimento di

condizioni ottimali, all'inizio come alla fine della dinamica delle relazioni sociali, non impedirebbe mai per ciò stesso che continui a emergere questo bisogno, nell'accezione più profonda – starei per dire più «metafisica», cioè più concreta – di cui stiamo parlando; né la migliore realizzazione di condizioni di giustizia o compensazione sociale soddisferebbe mai davvero questo bisogno. Esso infatti abita la coscienza, e ancor più l'esistenza di ogni uomo e si trova al fondo di ogni cultura e di ogni rapporto sociale – ma appunto perché *non* è una costruzione dell'uomo né un prodotto della cultura, ma al contrario è il desiderio originario e permanente che solo permette una cultura e un'esperienza all'altezza dell'aspettativa umana. In questo senso, la verità di cui si ha bisogno non è a rischio di intolleranza, ma forse è ciò che può finalmente permettere una comprensione e una verifica critica tra le culture e dare una motivazione condivisa alle leggi.

Note

¹ J. Habermas, *Tra scienza e fede*, tr. it. Laterza, Roma-Bari 2006, p. 170.

² A. Camus, *L'uomo in rivolta* [1951], tr. it. in *Opere*, Bompiani, Milano 2000, p. 684.

³ M. Foucault, *Nietzsche, Marx, Freud*, in *Nietzsche*, «Cahiers de Royaumont», Minit, Paris 1967, p. 189.

⁴ J. Derrida, *Oggi l'Europa. L'altro capo*, tr. it. Garzanti, Milano 1991.

⁵ J. Habermas, *Tra scienza e fede*, cit., p. 163.

⁶ *Ibid.*, p. 165.

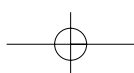
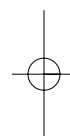
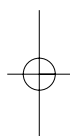
⁷ Cfr. H. Bhabha *I luoghi della cultura*, tr. it. Meltemi, Roma 2001.

⁸ M.L. Lanzillo, «Strategie multiculturali. Aporie e contraddizioni di un'ideologia», *Postfilosofie*, n. 2, 2006, numero monografico su *Multiculturalismo*, p. 169. Per una rapida informazione: F. Fistetti, *Multiculturalismo. Una mappa tra filosofie e scienze sociali*, UTET, Torino 2008.

⁹ M.L. Lanzillo, *op. cit.*, p. 169.

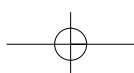
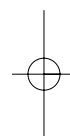
¹⁰ B. Henry, «Conflitti identitari e laicità. Una premessa al dibattito sul multiculturalismo», *Postfilosofie*, n. 2, 2006, p. 180.

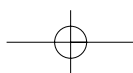
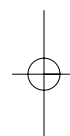
¹¹ Benedetto XVI, dall'Omelia a Mariazell, Austria, 8 settembre 2007.



PARTE TERZA

**RICONOSCERE DIO
COME FONDAMENTO COMUNE**





Capitolo nono

Chiesa, modernità, multiculturalismo. Riflessioni estemporanee

di Mons. Francisco Javier Martínez Fernández

In questo breve saggio vorrei proporre, pure in modo sintetico e perciò inadeguato, la tesi seguente: una Chiesa che adotti, per comprendere se stessa e la realtà, le categorie dominanti della modernità secolare, sia in forma illuminista o post-moderna – e questa accettazione può essere anche una mera «reazione» – è condannata a scomparire¹. O comunque subirebbe una metamorfosi tale da rompere (e in parte ha già rotto), la sua continuità con il cristianesimo «storico». Per cristianesimo storico intendo la Sacra Tradizione che nasce dall'avvenimento dell'Incarnazione del Verbo, così come viene testimoniata nel Nuovo Testamento e nei Padri, e che si trova anche nel magistero vivo della Chiesa. Questa Chiesa, inoltre, sarebbe incapace di un incontro fecondo e veritiero con persone di altre tradizioni culturali e religiose. Nella misura in cui si adattasse alle categorie della modernità secolare, rivestirebbe esattamente il ruolo che le assegna la modernità: potrebbe soltanto sciogliersi, oppure essere in qualche modo uno strumento di divisione e di violenza. Per potersi incontrare con ogni uomo e con ogni donna in un modo che permetta a tutti – cristiani e non cristiani – di crescere nella nostra comune umanità, la Chiesa deve «liberarsi» dalle categorie della modernità, e recuperarsi dall'interno della sua peculiare Tradizione.

9.1. La Chiesa è sempre situata nella storia

La Chiesa è influenzata dalla cultura in cui vive. Questa affermazione non implica nessun dualismo, come se la Chiesa fosse una «essenza» più o meno contaminata dalla storia e dalla cultura, che sarebbero qualcosa di esterno a essa². La Chiesa esiste soltanto in forme culturali concrete, sulle quali ha avuto un impatto più o meno forte l'incontro con Cristo, che avviene sempre in una forma «culturale» concreta. Questo incontro può essere il fattore determinante dell'esperienza umana, oppure rimanere un aspetto parziale o marginale di questa esperienza. Il compito dell'educazione cristiana consiste esclusivamente nell'aiutare gli uomini a passare dalla seconda situazione alla prima. Infatti nella seconda situazione le categorie determinanti della vita dei cristiani continuano a essere quelle della cultura del loro ambiente. E queste categorie peseranno e influiranno tanto più sulla vita e sul pensiero delle persone e dei popoli quanto meno determinante per la coscienza di sé e della realtà è stato l'incontro con Cristo Risorto e Vivo, Centro e Signore del cosmo e della storia.

La Chiesa ha vissuto sempre questa tensione. I discepoli di Gesù erano giudei, più o meno ellenizzati, e in quella cultura hanno espresso la loro esperienza, ma poi la Chiesa ha dovuto affrontare per secoli i gravi problemi che nascevano dalla sua diffusione nel mondo ellenistico, e anche, ben presto, nei popoli situati ai margini o fuori delle frontiere di quel mondo. La situazione si è ripetuta ogni volta che la Chiesa è entrata in contatto con altre culture, nel corso della storia. In ognuno di questi incontri, la tensione di cui parlo si è articolata in un modo unico, irripetibile, che è possibile comprendere solo empiricamente.

9.2. Le due varianti culturali dell'Illuminismo

Come si articola questa tensione ai nostri giorni? Come frutto della diffusione generalizzata dell'Illuminismo – la cultura dominante (in Occidente, per lo meno) –, ha oggi due varianti fondamentali:

Chiesa, modernità, multiculturalismo. Riflessioni estemporanee 139

quella moderna, che è sempre più soltanto retorica ufficiale, ma che continua ad avere una certa influenza (e per questo in determinati contesti si continua a farvi appello), e quella post-moderna, che da una parte è la negazione della modernità illuminista, o il disincanto prodotto dalle sue promesse non mantenute, e dall'altra la sua esasperazione. La cultura reale dei nostri paesi tende a essere un amalgama di elementi eterogenei di queste due varianti, mescolati in proporzioni diverse, secondo i casi. E se è vero che l'Illuminismo si trasforma inevitabilmente in nichilismo, come MacIntyre e altri hanno dimostrato in modo convincente, è anche vero che spesso la reazione di fronte alla vertigine prodotta dalla riduzione nichilista di qualsiasi aspirazione a una coerenza intellettuale o morale, è soltanto il ritorno dell'Illuminismo. Ciò dà luogo a un peculiare circolo vizioso, che rende assai difficile uscire dalla regione paludosa in cui viviamo, e perfino avere la capacità di immaginare una reale alternativa.

La maggiore differenza tra la modernità e la post-modernità rispetto al cristianesimo è che Kant e Hegel continuavano a pensare – grazie all'ambiente ancora cristiano in cui vivevano – che il cristianesimo fosse la forma più alta di umanità possibile, e che la sua «essenza» poteva ancora, e talvolta doveva, essere riscattata dall'uomo moderno, che però era ormai privo di aderenze «soprannaturali», grazie a comportamenti etici accessibili «alla pura ragione», o come reinterpretazione simbolica del dogma cristiano. Per l'uomo post-moderno, invece, il cristianesimo, se anche ci pensa in assoluto, non è altro che un prodotto da supermercato (e neppure necessariamente del supermercato religioso) fra tanti altri, che in sé non è più o meno interessante degli altri.

A parte questo aspetto – e non pretendo che sia insignificante –, la considerazione del cristianesimo è fondamentalmente la stessa in entrambe le varianti della cultura secolare: il cristianesimo sarebbe una sottospecie della categoria «religione», fatto che lo distingue nettamente da altri ambiti dell'attività umana, come la conoscenza razionale, il lavoro e l'arte, l'economia, l'etica e la politica. In quanto «religione», gli si attribuiscono alcune caratteristiche che lo fanno corrispondere alla definizione previa del concetto: la religio-

ne infatti consiste soprattutto in una serie di credenze, non verificabili razionalmente, e che per questo vengono attribuite al «sentimento religioso», all'ambito irrazionale, e devono rimanere una testimonianza da museo di una cultura del passato, oppure sono confinate nell'ambito del privato. Queste credenze, proprio perché sono irrazionali e rigidamente separate dagli altri settori dell'attività umana, vengono rappresentate con gesti rituali determinati, prescritti tradizionalmente, e spesso sono utilizzate come fondamento di un'etica determinata. Questa etica viene «tollerata», sempre che i suoi membri la vivano come una scelta libera e privata: ossia, sempre che non sia stata imposta da nessuna persona o istituzione, e sempre che non possa interferire con altre credenze o altre etiche. Se la religione, o l'etica che da essa deriva, pretendessero di uscire da questo ambito folclorico e strettamente privato, si trasformerebbero in una fonte di violenza. La missione e l'obbligo di evitare questa violenza compete allo Stato, protettore e garante supremo del bene comune e delle libertà individuali.

Rispetto alle credenze stesse, esistono due possibilità: o non si concede loro nessun valore (a parte quello di pezzi da museo) oppure, se un valore viene loro concesso, è soltanto come scusa o espressione simbolica di un'altra cosa, in genere di «valori etici» che sarebbero accessibili anche agli uomini privi di tali credenze. In tal modo, per esempio, il dogma cristiano nel suo insieme, a cominciare dalla fede in Gesù Cristo come Figlio di Dio Incarnato e nella Santa Trinità, deve essere lasciato da parte, come una costruzione umana contingente. Il Nuovo Testamento, per poter essere inserito nello schema, deve essere reinterpretato, cercando di spiegare come è nato «il Cristo della fede» a partire da qualcosa che in realtà all'inizio non c'era. Ovviamente la resurrezione di Gesù o la sua concezione verginale si sottacciano, oppure si camuffa la questione della loro verità mediante giochi di parole più o meno ingegnosi. Come si è spesso osservato, curiosamente il «Gesù della storia» che ci si offre in cambio è in genere del tutto anacronistico, per nulla «storico», e la sua esistenza sembra determinata da alcune categorie che, quando si analizzano dettagliatamente e con un certo rigore, risultano essere decisamente moderne.

Chiesa, modernità, multiculturalismo. Riflessioni estemporanee 141

Per un cristiano, dunque, accettare i presupposti teologici dell'Illuminismo implica rinunciare a una cristologia e a una ecclesio-logia «forti», e in generale a una teologia forte. Implica altresì subordinare la teologia all'etica e più concretamente alle concezioni dell'etica specifiche della modernità secolare. Quanto a Dio, si può ammettere o no la sua esistenza, ma se si ammette questo Dio, non è certamente il Dio delle tradizioni religiose nate dalla stirpe di Abramo, e comunque non è il Dio dell'esperienza cristiana, ma un altro: o il dio «orologiaio» del deismo moderno, così intellettualmente debole (per esempio rispetto al problema del male e della sofferenza) che inevitabilmente finisce per negarsi da solo, oppure una variante più o meno dissimulata del panteismo cosmico, o ancora del vecchio politeismo anteriore all'emergere della filosofia greca e del monoteismo giudaico (luoghi o cose con una «energia positiva» speciale ecc.).

Di conseguenza, nella cultura secolare dominante (molto meno unitaria, naturalmente, di quel che ha dato a intendere), la Chiesa non ha uno spazio che si possa riconoscere come derivato dalla sua stessa Tradizione. La modernità secolare infatti contempla solo due istanze assolute, che essa stessa ha creato (due istanze «religiose», si potrebbe dire, nel senso specificamente moderno della parola «religione»), e per questo essenzialmente legittime, che non richiedono giustificazione: l'individuo, costituito dalle sue libertà e dai suoi diritti, e la combinazione in forme diverse della dualità «Stato-Mercato». Le varietà di questa combinazione sono state oggetto delle lotte e delle guerre più sanguinose e abiette della storia, ma le due istituzioni cooperano sempre più per definire e regolare le libertà e i diritti degli individui. Ciò che non appartiene a queste due istanze deve essere ridotto o integrato in esse. La «tolleranza», concetto chiave della vita sociale moderna, in ogni cultura o religione ha un limite invalicabile: deve adottare come punto di partenza le coordinate stabilite dalla società secolare. Così, per esempio, la cosiddetta «società civile» che, per la straordinaria complessità della vita contemporanea e dei suoi bisogni di sicurezza, è sempre più assorbita dall'organizzazione statale. Lo stesso avviene con le cosiddette «istituzioni intermedie» che, non a caso, lo stesso agget-

tivo «intermedie» definisce in rapporto ai due assoluti moderni: lo Stato e l'Individuo.

Con i presupposti della società secolare moderna, alla Chiesa rimangono fondamentalmente due possibilità, che peraltro non si escludono a vicenda, e che si possono combinare in gradi e forme diversi. O la Chiesa accetta di essere un residuo culturale del passato, oppure deve dissolversi nella società. Ciò significa trasformarsi in un'aggregazione facoltativa di individui che condividono certe credenze, riti, regole morali e gusti rispetto a una dimensione parziale della vita, separata da quella degli altri, e definita «religiosa». Quest'ultima via conduce prima o poi alla sparizione di qualsiasi realtà cristiana sociale identificabile, o almeno identificabile con la sua peculiare Tradizione.

9.3. Il rischio dell'assimilazione per reazione

Supponiamo però che certe persone si rendano conto di questi pericoli – le due possibilità di cui ho appena parlato –, e vogliano opporvisi. Non è un caso infrequente. E tuttavia, a meno che non si sia fatta esperienza di qualcosa di diverso, e si abbia quindi un giudizio intellettuale lucido sulla radice dei conflitti tra Chiesa e modernità, il «recupero» proposto non uscirà dai parametri della modernità, e sarà soltanto apparente. Si darà infatti una risposta coerente con quegli stessi parametri, il che vuol dire, da una parte, che la Chiesa continuerà a percepire la sua fede come un sistema chiuso di verità astratte che hanno a che vedere soltanto con un ambito particolare della vita, che si definisce «religioso» o «sopranaturale». E, dall'altra, per il suo sviluppo temporale, la Chiesa adotterà sempre più forme di organizzazione e di funzionamento ricalcate sui procedimenti delle due forme di potere secolare moderno, quella statale e quella aziendale.

La tentazione è più frequente e insidiosa di quanto non sembri. Il problema non è che la Chiesa si concepisca come uno Stato o come un partito politico. È escluso a priori, benché le due cose siano accadute nel corso della storia, e continuano ad accadere

attualmente, seppure in modo residuale. In rapporto con questo polo del dualismo «Stato-Mercato», la cosa più semplice è che la Chiesa cerchi di collocarsi all'ombra di qualche ideologia o partito all'interno del ventaglio di possibilità della politica contemporanea, o che si collochi in questo ventaglio come una lobby in più, insieme con tante altre. Cercherebbe così di assicurarsi una certa fetta di potere secolare e mondano, o la protezione di questo potere, o l'influenza su di esso. L'esperienza di questo genere che è stata fatta in Spagna è stata disastrosa, e non sono sicuro che si sia imparata la lezione. È tuttavia più ovvia la tentazione di identificarsi con l'altro polo, ossia che la Chiesa, o le diverse istanze ecclesiali, tendano a concepirsi come un'azienda, che promuove o fabbrica determinati prodotti (religiosi, morali, o culturali ed educativi) che la società necessita o richiede. Lo stesso Stato può tendere a vederla così.

Il pericolo si annida soprattutto nell'accettare un modo di rapportarsi con la realtà che finisce per generare nella Chiesa, quasi inconsciamente, un certo modo di considerare se stessa. Nello sforzo, pieno di buone intenzioni, di acquistare una «rilevanza» nel mondo moderno, la Chiesa corre in realtà il rischio di assumere sempre più, in rapporto con il mondo e nella sua vita interna, i modi di organizzare e operare, i metodi e i procedimenti, la logica profonda, che caratterizzano il Mercato e lo Stato nell'attuale società. Questa logica è la logica strumentale: una logica burocratica che sostituisce la benevolenza verso l'altro con la conformità a requisiti formali stabiliti, e una logica manipolatoria che afferma il proprio interesse come criterio supremo di razionalità delle relazioni umane. Da questo momento, l'«altro» può essere visto soltanto come un concorrente, o come un oggetto di conquista – anche di conquista solo intellettuale o morale (che può essere la più vergognosa); e pertanto, come eventuale suddito, elettore, o cliente; oppure per impadronirsene, momentaneamente, come oggetto di pubblicità³. Ricorrere a questa logica strumentale – che sta al centro dell'antropologia moderna, dato che deriva dalla concezione dell'«io» e della «libertà dell'io» come assoluti –, è contrario alla logica che deriva dall'avvenimento di Cristo, e alla fine rende ine-

vitabile il rifiuto della fede cristiana, così come la critica (giustificata) di una religione così concepita. Vi sono molti segnali della penetrazione più o meno profonda nella Chiesa, e questa penetrazione può rilevarsi tanto nelle strutture istituzionali del ministero apostolico, quanto nei cosiddetti «carismi». Un segno evidente di questa penetrazione si nota quando la preoccupazione di assicurarsi «spazi» nella vita pubblica della società secolare viene prima della preoccupazione di capire e vivere meglio l'essere cristiani, con lo sguardo fisso su Cristo e sulla Tradizione. Questo tipo di reazione «contro» l'annullarsi della Chiesa nelle ideologie della modernità è preoccupante quanto l'annullamento stesso: in realtà è solo una forma, forse la più sottile, di questo annullamento.

Sarebbe interessante dimostrare quanto certi sviluppi della teologia cristiana, durante la modernità, e soprattutto della comprensione del «mistero del soprannaturale» e delle sue implicazioni nel rapporto della Chiesa con il mondo, abbiano interessato la problematica di cui stiamo parlando. Sarebbe interessante anche vedere come certe categorie comunitarie della Tradizione recuperate per la Chiesa dal Concilio Vaticano II, come quella del «Popolo di Dio» e soprattutto quella del «Corpo di Cristo» non siano riuscite a entrare a far parte dell'esperienza comune e del vocabolario del popolo cristiano, e cercare di comprendere perché. Ma non possiamo farlo in questa sede. Quel che mi sembra importante sottolineare qui è soltanto che la logica strumentale, inseparabile dall'antropologia moderna, trasforma irrimediabilmente qualsiasi persona o qualsiasi realtà sociale in una fonte di violenza. Soprattutto, voglio sottolineare che la Chiesa stessa tenderebbe a esserlo, o decisamente lo sarebbe, se assumesse pienamente le categorie della modernità. Perché in queste categorie non esiste «prossimo», ma solo concorrenti, per un territorio o per un mercato. Concorrenti o schiavi.

Nella mitologia della modernità, l'attributo assai dubbio di essere causa di divisione tra gli uomini e di violenza viene assegnato prima di tutto alle «religioni». La natura costitutivamente violenta della religione è un dogma di fede indiscutibile per l'uomo comune di oggi. La ragione che abitualmente viene addotta per giustificarlo (a parte certi riferimenti alla storia, antica o recente) è che

l'affermazione di un Assoluto (Dio), e di alcuni principi morali non negoziabili, o di pratiche che derivano dalla credenza in Dio, conduce necessariamente alla violenza. Senza dubbio non esiste realtà sociale, né essere umano, che non sia esposto alla violenza, o che non sia causa di violenza o che talvolta da essa non si lasci trascinare. Ciò si può applicare anche a quello che oggi chiamiamo generalmente «religioni», e anche alla Chiesa. Ma la falsità di questo dogma moderno è palese in diversi punti fondamentali.

In primo luogo, nella difficoltà di definire con una certa precisione il concetto di «religione». In secondo luogo, nel silenzio assoluto sull'incommensurabilità delle tradizioni e delle culture, che si deve sempre cercare di comprendere e valorizzare a partire dalla loro formazione empirica, storica. Il dogma moderno sostituisce questa conoscenza con descrizioni astratte che la rendono indebitamente omologata (caso tipico è la frase: «le tre religioni monoteiste»). In terzo luogo, la falsità di questo dogma è dimostrata dall'impotenza immaginativa dell'uomo di oggi nel concepire un altro «Assoluto», diverso dall'Assoluto moderno, che deve sempre porsi come un potere di fronte a qualsiasi alterità, compresa quella della creazione. L'assoluto cristiano, per esempio, il Dio che è comunione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, il Dio che si rivela come «Amore», perché il Figlio si è fatto uomo «per noi e per la nostra salvezza», e ci ha resi partecipi della vita divina mediante il dono dello Spirito Santo, non c'entra niente con questa concezione di «Assoluto». E infine, il dogma della violenza religiosa serve per mascherare il fatto che le due istituzioni realmente «religiose» del mondo attuale (nel senso moderno del termine «religione»), ossia il Mercato e lo Stato moderni, proprio perché sono «Idolatrie» hanno provocato fin dalle loro origini una violenza permanente, e senza paragoni nella storia che conosciamo. Queste istituzioni hanno sacrificato, e continuano a sacrificare, ai loro interessi – in modo clamoroso durante le guerre, o silenziosamente in mille altre maniere, per esempio mediante la distruzione sistematica e iniqua del matrimonio e della famiglia – milioni di uomini, donne e bambini, e tendono anche a sacrificare qualsiasi istituzione o aggregazione umana che voglia essere libera e non sia disposta a servire questi interessi.

In tal senso, e benché sembri allontanarci per un momento dalla riflessione che stiamo facendo, è interessante notare che, sebbene l'islam sia stato fin dall'inizio un Impero e una «religione» allo stesso tempo, e pertanto fin dall'inizio si sia diffuso mediante l'uso della forza, la particolare forma dell'islam che si è sviluppata nel XX secolo, e che nel linguaggio comune si chiama generalmente «fondamentalista» o «radicale», è un prodotto della combinazione di idee politiche del secolarismo illuminista con gli enormi mezzi di potere e di diffusione del mondo contemporaneo, più che una semplice derivazione dall'islam tradizionale⁴. Una conoscenza empirica sufficiente dell'islam, e della sua evoluzione nel mondo contemporaneo, dovrebbe bastare ad annullare quest'altra falsa affermazione della mitologia moderna, ossia che per avere un islam moderato basterebbe che l'islam accettasse l'Illuminismo.

9.4. L'islam come occasione per interrogarsi sugli aspetti sociali del dogma

Forse non è inutile menzionare l'islam in questa sede. È possibile che la sua strenua resistenza a lasciarsi assimilare dalle categorie illuministe sia un'occasione perché i cristiani d'Occidente si interrogino in un modo nuovo sugli «aspetti sociali del dogma» cristiano e sulla natura della «corporalità» della Chiesa, o per farci rendere conto della nostra paralisi di fronte alle sfide della modernità secolare, e della profondità della colonizzazione che ha operato nelle nostre coscienze.

Non voglio con questo insinuare che la Chiesa debba imitare il modo che ha l'islam di vincolare la comunità religiosa e quella politica. Voglio invece dire che le circostanze in cui ci ha collocato la Provvidenza divina ci invitano a riscoprire la nostra identità cristiana oltre i dilemmi che ci propone lo scacchiere creato dalla modernità. Solo nella misura in cui la Chiesa recupererà il suo centro al margine di questo scacchiere potrà realmente incontrarsi con uomini e donne di tutte le tradizioni, con rispetto e affetto, in un modo che le è peculiare, e che può imparare soltanto dal suo

Maestro. In altri termini, e per quanto possa sembrare paradossale, se la Chiesa vuole essere uno strumento di pace e di convivenza nel melting pot di culture in cui viviamo, deve reimparare a essere se stessa, e solo nella misura in cui lo sarà potrà «resistere» alle pressioni che la spingono a «inserirsi» nel meccanismo sociale e concettuale del mondo secolare moderno.

Imparare nuovamente a essere se stessa, imparare nuovamente a essere cristiani: il nome di questo movimento nella Tradizione cristiana si chiama conversione. E la conversione è sempre una grazia, che si deve desiderare e chiedere. Perfino il desiderio di essa è un regalo di Dio, perché nessuno può desiderare quello che precedentemente non gli è stato dato di vedere, almeno in qualche modo.

Ma questa conversione comporta alcuni compiti intellettuali da cui la Chiesa non può prescindere, e che qui possiamo elencare solo in modo incompleto. Il primo è imparare di nuovo a misurarsi più con la propria tradizione che con le categorie del mondo contemporaneo, di cui in ogni caso fa già parte. E forse proprio per questo deve disporsi a riconoscerla dove è ancora viva, e anche a riscoprirla, ad ascoltare i suoi codici e le sue insinuazioni, a lasciarsene sorprendere. Con la sua esperienza dunque la Chiesa potrebbe fare una critica intelligente della società secolare, e potrebbe recuperare la sua tradizione teologica, a partire da una cristologia e da un'ecclesiologia «forti». La fede nella Trinità, soprattutto, è carica di significato per la capacità di amare e di accogliere il «diverso», la molteplicità, come qualcosa di positivo, senza che ciò comporti la negazione o la distruzione dell'unità. In ultimo, sarebbe essenziale recuperare la categoria di «sacramento» come categoria cristiana centrale, non solo per la fede cristiana, ma per l'ontologia, così che si possa sostituire la logica strumentale descritta prima con quella che potremmo chiamare una logica «sacramentale». Questa sostituzione si deve compiere nei rapporti tra i diversi membri della Chiesa, e nei rapporti con tutti gli uomini, con tutto il creato. Infatti tutto è segno di Cristo, e «tutto ha in Lui la sua consistenza». Inoltre, ogni uomo è qualcuno per amore del quale Cristo ha sparso il suo sangue. Ciò significherebbe anche sostituire l'idea della razionalità suprema dell'«interesse» con quella della razionalità suprema della «gratuità».

Essere fedele a se stessa, in pubblico e in privato, e in qualsiasi circostanza, significa per la Chiesa essere costantemente «esposta» alla verifica storica della sua vita come testimonianza di un'umanità compiuta. Questo infatti è il test definitivo di ogni tradizione, riconoscibile da ogni uomo, di qualsiasi tradizione culturale o religiosa. La testimonianza del Dio vero, in effetti, accessibile a tutti, è la testimonianza di un'umanità che non ha bisogno di censurare nulla di ciò che la costituisce come ragione e come libertà, e come desiderio di verità, di bellezza e di bene; è la testimonianza del compimento, come grazia, di questa umanità.

Solo tale testimonianza permetterà alla Chiesa di dimostrare che si sono realizzati, nella sua «carne» storica e non come «utopia», alcuni degli ideali più autenticamente umani della modernità illuminista che, tuttavia, la Chiesa non poteva in alcun modo portare avanti: per esempio il riconoscimento senza reticenze del valore e del significato della ragione e della libertà, o l'aspirazione a una comunione senza limiti – ma che non sopprima le differenze – nell'umanità comune.

Note

¹ Il poco spazio a disposizione non mi permette di fare in questo saggio nessun riferimento alle fonti del mio pensiero. Sono così numerose che questo pensiero non lo considero mio in nessun senso di «proprietà» intellettuale. Mi piacerebbe poter dire che semplicemente appartiene alla tradizione cristiana, di cui vuole essere a servizio. In ogni caso, voglio riconoscere innanzitutto il mio enorme debito verso l'opera di Henri de Lubac e di Hans Urs von Balthasar. Più direttamente, in particolare sul tema del rapporto tra cristianesimo e tradizione della modernità, o altre tradizioni, mi riferisco al pensiero di Alasdair MacIntyre, e alla teologia di Stanley Hauerwas e John Milbank. Per alcuni dei pensieri espressi qui, sono debitore in particolar modo all'opera di Gavin D'Costa, *The Meeting of Religions and the Trinity*, e a diversi lavori di D. Stephen Long e di William T. Cavanaugh.

² Questo dualismo si trova spesso in espressioni poco felici come, per esempio, «dialogo tra fede e cultura» (come se la fede potesse esistere in assoluto al margine di un'espressione culturale storica e contingente), o nel discorso tanto confuso sulla «inculturazione» della fede.

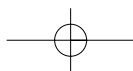
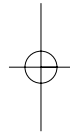
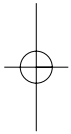
³ Un osservatore relativamente spassionato non potrebbe fare a meno di notare che questa descrizione della logica strumentale corrisponde abbastanza bene a un atteggiamento molto frequente tra i musulmani nei confronti dell'Europa o in

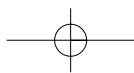
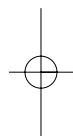
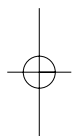


Chiesa, modernità, multiculturalismo. Riflessioni estemporanee 149

generale verso i non musulmani. E noterebbe inoltre che, mentre i politici del secolarismo non tollererebbero o criticerebbero duramente il minimo indizio di questo tipo di atteggiamento tra i cristiani, la loro benevolenza verso la stessa logica nell'islam non ha quasi limite. A parte la paura e la codardia, che senza dubbio influiscono notevolmente, ciò dimostra in modo chiaro la coscienza di quanto l'esperienza cristiana abbia una capacità di accettare la critica razionale che l'islam non possiede.

⁴ Cfr. in questo senso l'interessantissimo libro di John Gray, *Al Qaeda and What It Means to Be Modern*, The New Press, New York 2003. Anche se da punti di vista molto diversi, altri due libri recenti che mettono in contatto gli sviluppi più preoccupanti dell'islam attuale con la modernità sono: Paul Berman, *Terror and Liberalism*, Norton, New York 2004; e Ian Buruma & Avishai Margalit, *Occidentalism. The West in the Eyes of Its Enemies*, The Penguin Press, New York 2004.





Capitolo decimo

Interculturalità e missione cristiana nella società di oggi

di Massimo Borghesi

Una comprensione adeguata del rapporto tra cristianesimo e processi culturali richiede una rivisitazione storica di tale rapporto nel corso degli ultimi decenni. Ciò permette di superare una certa astrattezza, consueta nel modo di trattare la questione, e nel contempo di rilevare quanto di ideologico si è sedimentato nel corso degli ultimi quarant'anni, tanto nella concezione della cultura quanto in quella della «missione» cristiana nel mondo.

10.1. Multiculturalismo: due modelli a confronto

Tra la fine degli anni Cinquanta e l'inizio degli anni Sessanta si assiste, in Europa, a un acceso dibattito sulla «decolonizzazione». Segnato dai testi di Franz Fanon (*Les damnés de la terre*, 1961) e di Claude Lévi-Strauss (*Race et Histoire*, 1952; *Tristes Tropiques*, 1955), la *querelle* tra Occidente e culture «altre» assume la forma della critica al primato antropologico-culturale occidentale¹. La decolonizzazione è accompagnata da una riscoperta e valorizzazione delle tradizioni culturali indigene, delle appartenenze etniche, della differenza tra «bianchi» e «non bianchi». Tra la fine degli anni Sessanta e gli inizi degli anni Settanta il processo di differenziazione si radicalizza nell'incontro con il marxismo. La critica all'Occidente si fa ora aspra. La contestazione «interna», che matura

nelle università europee e statunitensi, fornisce le categorie per la delegittimazione del modello occidentale, capitalista e imperialista, visto come l'esito di un umanesimo arrogante che presume di omologare e unificare il mondo ad esso sottoposto. Disarticolare questa pseudo-unità è un momento di quel processo che, in chiave rivoluzionaria, vede le culture subalterne dell'Africa e dell'America Latina assurgere a fattori della lotta di classe mondiale. La cultura degli anni Settanta differenziandosi da quella universalistica cristiano-illuministica, che aveva contrassegnato la fase della ricostruzione post-bellica, dopo il 1945 – una fase caratterizzata dal primato della persona, sanzionato dalla Carta internazionale dei diritti dell'ONU – è permeata dalla differenza. Dal femminismo, agli omosessuali, alla cultura afro-americana di Malcom X, alla rivendicazione di quella india nel mondo latino-americano degli anni Ottanta e Novanta, all'islamismo radicale degli anni Novanta e Duemila, l'opposizione all'unificazione occidentale porta, come risultato, a un multiculturalismo incomponibile². Un multiculturalismo interno e uno esterno che, nel caso dell'islam, assume il volto non di un particolarismo ma di un universalismo che si oppone a quello «cristiano». La cultura diviene qui lo strumento di una lotta, l'affermazione di una identità dialettica, antagonista, che si oppone alla seduzione di «integrazione» offerta dal «sistema». Ogni «tribù» celebra la sua identità negativa, la sua alterità irriducibile, il suo essere «fuori» dalle leggi e dalle convenzioni sociali. Il multiculturalismo degli anni Settanta, coperto in parte dall'universalismo della dottrina marxista, è un momento del rifiuto dell'Occidente. Marx, Nietzsche, Freud, i «maestri del sospetto», sono, insieme ad Heidegger, gli autori della «crisi», del «tramonto dell'Occidente». Questo tramonto riguarda l'umanesimo, la centralità del soggetto personale, e, con esso, il cristianesimo. Il multiculturalismo coinvolge, nella contestazione dell'Occidente, anche il modello cristiano. Coinvolge la missione cristiana nel mondo, nei Paesi «sottosviluppati»; una presenza che, nell'era moderna, avrebbe accompagnato e sanzionato imperialismo e colonizzazione. La storia della missione cristiana viene riletta, in negativo, come parte di una storia più ampia di oppressione, di sradicamento violento

delle culture indigene, di mentalità intollerante. Rigorosamente taciuto è l'aspetto di liberazione, di solidarietà e di consenso che le missioni cristiane hanno rappresentato nella storia di umiliazione dei popoli.

Il quadro che abbiamo sinteticamente delineato viene modificandosi a partire dagli anni Ottanta e Novanta. Con il tramonto del marxismo, tra il 1989 e il 1991, l'aspetto conflittuale che il multiculturalismo aveva assunto cede il posto a una visione «polifonica», all'idea del «mix culturale», della mescolanza delle razze-religioni-ideologie per la quale il mondo appare come il punto di convergenza di una molteplicità di voci diverse. Una visione, questa, che si nutre tanto degli scenari sulla «globalizzazione», che accompagnano il post-Ottantanove, quanto della mistica *New Age* che qualifica gli anni Novanta. Per la *New Age*, la nuova età, che è alle porte, si muove all'insegna dell'unificazione spirituale, della pace e dell'armonia. Il mondo si muove verso una prospettiva olistica, verso una «uni-totalità» in cui le distinzioni che scandiscono la nostra tradizione culturale – umano/divino, corpo/anima, spirito/materia, uomo/donna, bene/male, Occidente/Oriente – risulteranno superate. La *New Age* trova un alleato rilevante nel pensiero «post-moderno» per il quale, dopo il tramonto delle ideologie e la fine delle verità «forti» della metafisica e della religione, il mondo può approdare a un'era di tolleranza e di pace. Allo scopo è sufficiente sciogliere l'aspetto conflittuale del multiculturalismo privando le identità del loro pathos dialettico³. Se non esistono «verità», se il monoteismo è totalitario, rimane lo spazio di un politeismo morbido, soffice, «estetico». La società estetica è un mondo senza conflitti, cioè senza verità. La sua forma è data dalla «virtualità», dall'alleggerimento della realtà, dal superamento della «lettera» di ogni testo sacro. Nello spazio dell'ermeneutica, dell'interpretazione «spirituale», le diversità si sciolgono, si ricompongono in forme nuove. La vita diviene metamorfosi, continua sperimentazione di volti mutevoli. La diversità, come il velo di Maya, è l'apparenza di un fiume che non conosce confini.

10.2. Settembre 2001 Ritorno allo «scontro di civiltà»

Il passaggio dagli anni Settanta agli anni Novanta, da un multiculturalismo conflittuale a uno morbido e cangiante, è destinato a mutare ancora dopo l'11 settembre 2001. Il crollo delle *Twin Towers* a New York rappresenta il ritorno alla visione conflittuale delle culture, un ritorno per l'Occidente, non in generale. Non si può dire che il radicalismo islamico, maturato nella guerra contro l'URSS in Afghanistan, in Cecenia, nella ex-Jugoslavia, nel risentimento conseguente alla prima guerra in Iraq, si fosse assopito. Semplicemente sembrava non riguardare il mondo occidentale, dominato dai sogni della globalizzazione. Dopo l'11 Settembre il mondo appare di nuovo diviso, segnato da conflitti e guerre. La riscoperta dell'islam in chiave antioccidentale porta a quello «scontro di civiltà» lucidamente diagnosticato da Samuel Huntington nel suo testo del 1992, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* del 1996. Il libro di Huntington ribaltava la tesi di Francis Fukuyama, consegnata nel suo *The End of History and the Last Man* del 1992, per il quale, dopo il 1989, il mondo si avviava alla fine dei conflitti, a una progressiva omologazione al modello economico-giuridico-politico occidentale. I dati smentivano la teoria e per Huntington risultava evidente come il pianeta si stesse avviando non già verso il mondo a «una dimensione» bensì verso un pluralismo di posizioni, idealmente competitive e incompatibili. La fine del marxismo non segnava l'avvento di un «nuovo ordine mondiale» a guida occidentale, ma l'imporsi di Paesi con tradizioni culturali antiche (Cina, India, Giappone) che, coperte in precedenza dallo scontro mondiale tra Est e Ovest, tornavano ora in primo piano⁴. Un ritorno favorito dallo sviluppo economico di Stati e nazioni in precedenza molto arretrati. La ricchezza, secondo Huntington, reca con sé il sentimento di autostima, l'affermazione orgogliosa della propria identità e delle proprie radici. In tal modo la globalizzazione economica lungi dall'introdurre a un mondo unico favorisce, al contrario, la riscoperta delle culture «oscurate» dal successo planetario dell'Occidente. Si tratta di vere e proprie

«civiltà» storiche, date, attualmente, dalla civiltà sinica (cinese-confuciana), giapponese, indù, islamica, occidentale, latino-americana. L'Occidente, che comprende l'Europa, il Nord America, l'Australia e la Nuova Zelanda, pur essendo contrassegnato dal cristianesimo non ricomprende né l'America del Sud, né l'Est Europa permeato dal cristianesimo ortodosso. Huntington tende cioè a delimitare la sfera occidentale al cristianesimo di matrice protestante, un cristianesimo che accoglie quello cattolico nella misura in cui è passato attraverso un adeguato processo di secolarizzazione. In tal modo, dopo la fine della cortina di ferro, nuove invisibili barriere vengono a segnare i confini tra Stati e nazioni. Nel tramonto delle ideologie il mondo che viene appare dominato dallo scontro tra «civiltà». Questo, per la verità, non è ciò che Huntington auspica. Contrariamente a quanti, e sono molti, continuano a citare il suo lavoro come esempio di una posizione che favorisce un clima di guerra, va detto che la preoccupazione dell'autore è, muovendo da un quadro pessimistico del presente, quella di chi mette in guardia da posizioni che, direttamente o indirettamente, potrebbero portare da uno scontro latente a uno dichiarato. Per Huntington «la fede occidentale della propria cultura ha tre difetti: è falsa; è immorale; è pericolosa»⁵. È falsa perché non è vero che il mondo si vada occidentalizzando. Immorale perché «l'imperialismo è l'inevitabile corollario dell'universalismo. [...] Via via che la civiltà asiatica e quella musulmana inizieranno ad affermare con sempre maggior forza il carattere universale delle proprie culture, gli occidentali finiranno con il rendersi conto sempre più chiaramente del rapporto che esiste tra universalismo e imperialismo»⁶. In terzo luogo l'universalismo occidentale «è pericoloso per il mondo perché potrebbe portare a una grande guerra tra stati guida di civiltà diverse ed è pericoloso per l'Occidente perché da questa guerra potrebbe uscire sconfitto»⁷.

La posizione di Huntington si chiarisce così nella sua peculiarità. Attento a un quadro mondiale in cui l'egemonia USA è in declino, contrassegnato da un equilibrio tra potenze-civiltà, l'autore condivide le prospettive del multiculturalismo senza accedere alla versione dialettica degli anni Settanta, né a quella post-moderna

degli anni Novanta. Le civiltà sono tra loro «mondi chiusi», incompatibili e, proprio per questo, occorre limitare al massimo la loro dialettica. Relativista all'esterno, Huntington non lo è all'interno. Ogni civiltà per rimanere coesa deve mantenere una certa uniformità, opporsi al multiculturalismo disgregatore. «Il pluralismo culturale interno minaccia gli Stati Uniti e l'Occidente; l'universalismo su scala mondiale minaccia l'Occidente e il mondo»⁸. Per l'autore «un mondo multiculturale è inevitabile perché l'impero planetario è qualcosa di inconcepibile. La preservazione degli Stati Uniti e dell'Occidente richiede una rinascita dell'identità occidentale. La sicurezza del mondo richiede l'accettazione del pluralismo culturale su scala mondiale»⁹.

Si profila in tal modo l'idea di un mondo come coabitazione di civiltà irriducibili segnate, come l'Occidente, dal primato dell'individuo o, come l'Asia, dal primato della comunità. Tra questi «mondi chiusi» Huntington mette anche il cristianesimo «occidentale», separato da quello greco-ortodosso, latino-americano, africano, medio-orientale, orientale. Una prospettiva, questa, analoga a quella dei teoconservatori statunitensi, con una diversità però: per Huntington il modello occidentale non va esportato, va piuttosto protetto. Comunque sia, il cristianesimo viene identificato con una «civiltà», chiuso nel terreno di una determinata cultura. In ciò Huntington è fedele alla prospettiva multiculturalista. Questa, tanto nella sua versione ottimista quanto in quella pessimista, identifica, senza residui, cristianesimo e Occidente. Con ciò l'idea di missione, l'idea che lo specifico cristiano stia nella capacità di aprire e di vivificare le culture «altre» non è presa in considerazione. Questa «apertura» nell'ottica geo-politica del mondo diviso per «civiltà» appare impossibile. Di più, appare pericolosa, capace di turbare il difficile equilibrio che caratterizza il nascente mondo multipolare. Nell'aggiornamento della politica di Henry Kissinger al quadro di fine millennio Huntington vuole bloccare una realtà in movimento, non interferire nel contesto interno delle «civiltà di potenza», rispettare usi e mentalità anche se largamente difforni da quelli occidentali. In ciò vi è della saggezza. Tuttavia in un punto la riflessione è carente. Nel non recepire le possibilità che proprio un cri-

stianesimo non semplicemente «occidentale» gioca nel superamento dello «scontro di civiltà». Una possibilità di cui il pontificato romano ha già dato prova evitando che il conflitto tra Occidente e mondo islamico assumesse la forma di un ritorno al Medioevo, di una crociata tra cristianesimo e islam¹⁰.

10.3. La missione cristiana negli anni Settanta-Novanta: due modelli a confronto

Come abbiamo osservato, il tema del pluralismo culturale assume un significato diverso nel passaggio dagli anni Settanta agli anni Novanta. Negli anni Sessanta-Novanta il multiculturalismo, permeato di marxismo, assume un tono decisamente antioccidentale. La missione cristiana viene qui rifiutata come una forma di imperialismo, una modalità, palese o nascosta, di imposizione della prospettiva eurocentrica ai Paesi arretrati o in via di sviluppo. La «missione diviene l'arroganza nuda e cruda di una cultura che si reputa superiore e che avrebbe vergognosamente calpestato tante culture religiose, togliendo così ai popoli ciò che di meglio e di più caratteristico avevano. Da qui viene l'imperativo: restituitemi le nostre religioni come le vie legittime per le quali i singoli popoli vanno verso il loro Dio e Dio verso di loro: non violate le religioni dove sussistono ancora!»¹¹. Una prospettiva siffatta porta, com'è evidente, alla delegittimazione dell'idea stessa di missione. Non è l'abuso della missione che è messo in discussione, la sua imposizione violenta laddove si è verificata, ma è la missione in quanto tale, in quanto comunicazione della verità e dell'amore cristiano che appare problematica. Essa può ora sopravvivere solo come prassi, come promozione umana, una promozione separata da ogni dimensione veritativa, modulata, generalmente, secondo categorie proprie della dottrina marxista. La missione viene a coincidere con il processo di liberazione dei popoli oppressi dal giogo dei Paesi ricchi, con la liberazione delle masse dai potenti, della classe operaia dallo sfruttamento capitalista. La scelta preferenziale per i poveri e la (giusta) lotta contro le forme di discriminazione e di violenza patiscono, nel

clima acceso degli anni Settanta, la riduzione di una prospettiva che si iscrive nel quadro marxista di una lotta di classe mondiale. La testimonianza cristiana perde così il suo aspetto di «gratuità», diviene ideologia e militanza politica. Il regno di Dio diviene regno terreno, regno di Cesare, regno di forza e potenza. La mondanizzazione del cristianesimo, la sua secolarizzazione, è il prezzo richiesto per la sua legittimazione. Aderendo al marxismo il cristiano si sottrae al «compromesso» moderno tra Chiesa, nobiltà, borghesia. Si scioglie dai legami con la reazione e può così contribuire al progresso del mondo. Il prezzo richiesto è la rinuncia alla fede in Gesù Cristo quale unico Salvatore. Cristo diviene l'ispiratore di una prassi che trova altrove – nella dialettica hegeliana-marxiana – i suoi criteri di interpretazione. La salvezza viene umanamente da una prassi che trova nel cristianesimo solo l'occasione di uno stimolo di generosità e dedizione. Generosità che non deve, però, essere estesa al nemico di classe, all'avversario ideologico. Il mondo resta rigorosamente diviso tra giudei e greci, schiavi e liberi, uomini e donne. L'amore cristiano non può farci nulla.

A questa nozione «prassistica» della missione segue, negli anni Ottanta-Novanta, la versione «dialogante». Nel mutamento dello scenario mondiale, dopo il crollo del comunismo, il multiculturalismo trapassa dalla sua forma «dialettica» a quella «dialogica». Nel nuovo clima *New Age* le differenze sfumano, si fanno tenui. Il pluralismo tende verso un segreto monismo, una mistica dell'Uno che trascende le diversità delle prospettive dialoganti. La missione cristiana trapassa così, in un quadro teologico che registra i mutamenti storici, da promozione umana, alimentata da una «teologia della rivoluzione», al dialogo con le culture e le religioni del mondo. Questa visione tende ad articolarsi secondo due prospettive. Da un lato si afferma una teologia pluralista delle religioni per la quale il dialogo sorge dal fatto che il cristianesimo non è tutta la verità. Dall'altro ne viene, come conseguenza che le religioni non cristiane rappresentano non solo frammenti di verità ma anche «vie di salvezza». Questa lettura trova nelle opere di John Hick e di Paul Knitter importanti modelli di riferimento¹². Questi dipendono, in misura fondamentale, dall'impianto kantiano del pensiero degli

autori che distingue tra un *noumeno* divino, inconoscibile, e le immagini fenomeniche che ne possiamo avere. Le varie religioni divengono, in tal modo, le vesti di una verità profonda che si sottrae a ogni configurazione. Le religioni, compresa quella cristiana, rappresentano simboli e metafore di una Realtà divina che non si è mai propriamente «rivelata». Il pluralismo religioso ottiene così una giustificazione trascendentale: un unico *noumeno* divino richiede molti fenomeni religiosi. Questo non significa che tutte le religioni abbiano pari importanza. La differenziazione non può però essere condotta sul piano dottrinale ma su quello della pratica. Una differenza che non porta mai a risultati definitivi poiché, sul piano dell'esperienza, non è possibile stabilire se il cristianesimo sia superiore al buddismo o all'induismo. Hick in realtà non crede al dogma di Calcedonia, all'effettiva incarnazione del Verbo in Gesù di Nazareth. La sua è una «cristologia dello Spirito» in cui Gesù è «divino» perché è «uno» dei rappresentanti dell'amore di Dio nel mondo. Egli non è la pienezza della divinità, bensì semplicemente una delle manifestazioni della sua Realtà. Il pluralismo religioso si attua mediante la relativizzazione del cristianesimo.

In termini analoghi Paul Knitter fonda la sua concezione «dialogante» della fede a partire dal fatto che «l'esperienza del cristiano non sembra affermare chiaramente e con certezza che Gesù è il *solo* Salvatore pensato per tutti. Sperimentare Gesù come il solo Salvatore richiederebbe una tale esperienza e conoscenza delle altre religioni da poter dire che in nessun'altra religione i credenti fanno affermazioni analoghe a proposito dei loro fondatori o maestri, o che in nessun'altra tradizione vi sono figure religiose che agiscono nella vita delle persone in una maniera simile a quella in cui Gesù ha trasformato la vita dei cristiani»¹³. A partire dal ridimensionamento della figura di Cristo, Knitter fonda la necessità del dialogo interreligioso. Un dialogo che prende il posto della missione cristiana intesa come comunicazione della pienezza della Rivelazione. «Se esistono altri modi in cui il Divino "salva" e trasforma, altri modi che hanno importanza non solo per un certo popolo, ma per tutta l'umanità, allora il dialogo non sarà soltanto una "santa competizione" in cui i vari pretendenti al ruolo di "solo-e-unico" cercano di scoprire

chi ha ragione. Sarà un dialogo in cui le religioni devono sì confrontarsi e correggersi a vicenda; ma sarà un dialogo in cui, invece di competere, collaborano. Se Dio sta rivelando e salvando in molte religioni anziché in una sola, allora il dialogo sarà un dialogo in cui le religioni, ascoltandosi a vicenda, apprendono qualcosa di nuovo su questo Dio che è sempre di più di quanto ognuna di esse abbia mai potuto conoscere¹⁴. Ciò porta l'autore a teorizzare un superamento del linguaggio neotestamentario su Gesù come «il solo-e-unico». «Se ammettiamo che vi siano due fonti di una teologia cristiana delle religioni – la Bibbia e il dialogo con i credenti delle altre religioni – allora possiamo, o dobbiamo, domandarci se sia possibile intendere questo linguaggio del “solo-e-unico” diversamente da come i cristiani hanno fatto in passato»¹⁵.

Al pari di Hick, anche Knitter tende quindi al superamento del «modello del compimento»: Cristo come la verità di ogni posizione religiosa. Con le parole di Schillebeeckx, citate dall'autore, «c'è più verità (religiosa) in tutte le religioni messe assieme che in ogni singola religione. E questo vale anche per il cristianesimo»¹⁶. In questa prospettiva il dialogo da strumento diviene metodo di salvezza: la salvezza diviene «dialogica». Knitter fonda filosoficamente tale posizione a partire da una nozione «prospettica» della verità in senso post-moderno e, al contempo, da una nozione «relazionale» dell'io. Le verità prospettiche delle varie religioni si dilatano nella comunità dialogica, in un «pluralismo unitivo». La conclusione è che «per essere cristiano o indù, bisogna essere parte di questa comunità religiosa più ampia. Oggi, sembrerebbe, si deve essere religiosi, interreligiosamente»¹⁷. Knitter supera in tal modo la figura del «cristianesimo anonimo», teorizzata da Karl Rahner in un famoso saggio del 1961¹⁸, figura che mantiene la centralità di Cristo come causa finale di ogni attesa religiosa, in direzione di un politeismo salvifico. Il dialogo diviene il luogo della salvezza, della tensione verso l'Uno che, in senso orientale-indiano, trascende le manifestazioni fenomeniche delle singole religioni. La mistica dell'Uno non elimina il pluralismo religioso, ne relativizza però i contenuti e le vie. Le religioni, e tra esse il cristianesimo, sono i raggi di una medesima stella che, nel suo fulgore, si sottrae a ogni «rivelazione».

10.4. Missione e interculturalità dopo l'11 settembre

L'evento dell'11 settembre 2001 ha rappresentato, come si è detto, il ritorno a una visione conflittuale della storia contemporanea, la smentita delle grandi speranze seguite alla caduta del muro di Berlino. Questa visione conflittuale travolge il quadro, ottimistico e irenico, che stava dietro il dialogo interreligioso degli anni della *New Age*. In un repentino chiudersi delle religioni in blocchi geopolitici monoculturali l'Occidente si riscopre «cristiano» in antitesi ad altri mondi che premono alle porte e minacciano, dall'interno, la stessa civiltà occidentale. In un ritorno ideale al Medioevo, cristianesimo e islam tornano a fronteggiarsi con un linguaggio che non disdegna la chiamata alle armi. Dopo gli anni del dialogo, nell'era della «globalizzazione», si torna così alle culture monotematiche, chiuse, impenetrabili. Nella dialettica cristianesimo-islam l'alternativa è tra la prospettiva di Huntington, tesa a non turbare la sfera d'influenza delle rispettive civiltà, e quella dei teoconservatori americani, persuasi di poter imporre al mondo islamico il modello etico-politico dell'Occidente. Scompare, dall'orizzonte, la versione «dialogante» della missione, così come va in crisi la concezione «soteriologia» delle religioni come altrettante vie di salvezza. Il fondamentalismo e il radicalismo islamico, nel loro aspetto cruento, manifestano i limiti di una prospettiva che, in forma acritica, assume ogni espressione religiosa quale manifestazione di vita buona e giusta. Al contrario nel richiamo minaccioso al «Dio degli eserciti» la religione rischia di apparire come una via di perdizione, complice di quel nichilismo che dovrebbe rifiutare. Si passa così da una visione ottimistica delle forme religiose extracristiane a una profondamente pessimistica. In parallelo l'ideologia occidentalista tende, dopo gli anni del discredito e della delegittimazione, a presentare una superiorità «culturale» del cristianesimo su ogni altra posizione. Tanto nella versione dialogica del cristianesimo quanto in quella conflittuale risulta, tuttavia, dimenticata la dimensione della missione in senso cristiano. L'idea che il cristianesimo sia la perla preziosa che ogni uomo, ateo o religioso, segretamente attende, si è fatta rara. Raro il desiderio di comunicare una Realtà la cui

Presenza cambia il mondo. Sotto questo profilo potremmo osservare come promozione umana e dialogo, le due versioni della missione degli anni 1970-2000, siano stati spesso modalità di depistaggio, forme di fuga dal «caso serio» cristiano a motivo della sua assenza. Tanto la promozione sociale, centrata sul primato della prassi, quanto il dialogo nella versione di Knitter, sono state forme sostitutive. Da strumenti, contingenti e imperfetti, della missione sono divenuti metodo di salvezza, luogo del cambiamento del mondo. Precisato questo occorre però chiarire, e questo in un momento in cui ambedue appaiono desueti e fuori moda, che promozione umana e dialogo sono modalità espressive fondamentali della missione cristiana. Occorre ribadirlo oggi ove l'attenzione per i poveri e il desiderio di pacificazione sono del tutto problematici. In realtà una missione cristiana senza la carità, che è anche carità sociale, giustizia, non è pienamente cristiana. Allo stesso modo una missione senza la valorizzazione di quanto di vero è presente nell'umano, storicamente-sociologicamente-culturalmente, è mero fondamentalismo. La missione presuppone il «senso religioso», il desiderio del divino immanente a ogni uomo¹⁹. In tal modo la missione richiede tanto la promozione umana quanto il dialogo. Esse sono le modalità con cui viene comunicato *id quod maius cogitari non potest*. Non sono le uniche. Il martirio, come forma estrema di testimonianza alla Verità, ha un valore cristianamente più alto. Ciò nondimeno carità e dialogo sono le vie normali con cui il cristiano incontra gli altri uomini. Mediante essi viene comunicato ciò che manca all'uomo, il «punto» che, manifesto, dà una nuova forma a tutto, valorizza e purifica. Senza questo «punto» la cultura delinea abbozzati, profili mancati. È ciò che Kierkegaard chiama il «punto d'Archimede», il punto dentro e fuori il mondo dato dalla Persona divina di Cristo. Questo «punto» apre, apre la chiusura del mondo. Non solo quella culturale, contrassegnata dalle civiltà contrapposte, ma anche quella religiosa. Il mondo, come Romano Guardini ha mostrato con molta acutezza, tende a chiudersi, a celebrare religiosamente, nelle molteplici figure degli dèi, la propria assolutezza²⁰. L'autochiusura del mondo (politica, sociale, culturale) è sempre una chiusura di tipo «religioso», una chiusura che è superata da

coloro che – i «giusti» tra i popoli – anelano al Dio ignoto. Di fronte a questa chiusura la dinamica della presenza cristiana è quella di favorire l'incontro delle culture, l'interculturalità. «È proprio questo che il cristiano vede prefigurato nella storia del miracolo di Pentecoste, nel quale non è prescritta un'unica lingua (un'unica civiltà) per tutti, come a Babilonia (tipo della cultura del fare e del potere), ma l'unità si attua nella pluralità. Le molte lingue (culture) si comprendono nell'unico Spirito. Esse non vengono eliminate, ma guidate a comporre una sinfonia»²¹. Già nell'antichità questa integrazione, non tra un cristianesimo «pre-culturale» e cultura ma tra un cristianesimo che eredita attraverso Israele gli elementi purificati della cultura egizia-hittita-sumerica-babilonese-persiana-greca, dà luogo a una interculturalità. «Perciò non dovremmo più parlare propriamente di inculturazione, ma di incontro di culture o [...] di interculturalità. Infatti inculturazione presuppone che una fede, per così dire, culturalmente spoglia si trasponga in una cultura religiosamente indifferente. Processo in cui i due soggetti fino a quel momento estranei si incontrano e realizzano una sintesi. Ora, questa rappresentazione è artificiosa e irreali, perché non esiste una fede priva di cultura e, al di fuori della moderna civiltà tecnica, non esiste una cultura priva di religione»²². Il cristianesimo favorisce l'interculturalità perché l'uomo è uno. «L'incontro delle culture è possibile perché l'uomo, nonostante tutte le differenze della sua storia e delle sue creazioni comunitarie, è un identico e unico essere»²³. Questi viene toccato dalla verità. «Solo il fatto che le nostre anime sono toccate di nascosto dalla verità spiega la fondamentale apertura di tutti e di ciascuno verso l'altro e spiega le essenziali convergenze che esistono anche tra le culture più remote. La diversità, tuttavia, che può portare fino alla chiusura, deriva innanzitutto dalla finitezza dello spirito umano; nessuno abbraccia la totalità, ma attraverso molteplici conoscenze e forme, si compone una specie di mosaico, che indica la complementarità di tutti tra loro. Per giungere alla totalità tutti hanno bisogno di tutti. Solo nella reciprocità di tutte le grandi creazioni culturali l'uomo si avvicina all'unità e alla totalità del suo essere»²⁴. Questa è la verità della teologia dialogica delle religioni il cui limite sta però nel non comprendere il

ruolo del cristianesimo, il quale non è una «religione» tra le altre ma è il «punto d'Archimede» che, da un lato, apre le culture tra di loro favorendo l'interculturalità, e, dall'altro, relativizza le medesime, togliendo la loro potenziale absolutezza. Il cristianesimo desacralizza cioè secolarizza, così come Agostino documenta nel *De civitate Dei*, tanto la politica quanto la religione. Non disconosce l'anelito religioso contenuto nelle varie religioni ma ne demitizza la forma. Questa «demitizzazione» è dimenticata da quel filone della teologia delle religioni per il quale tutte le religioni sono vie di salvezza. Una teologia che porta, da un lato, a sanzionare un pluralismo politeistico incompabile e, dall'altro, a non operare alcuna differenziazione tra le varie espressioni religiose. Con ciò vengono trascurati punti essenziali. Il primo è che non tutte le religioni si sono autocomprese come vie di salvezza. La religione omerica, il mondo del mito, non prevede ancora il tema della salvezza dell'anima. Il secondo è che le religioni offrono modelli tra di loro contraddittori, non convergono in unità. La visione del mondo, della realtà, della persona, nel buddismo e nel cristianesimo sono, su taluni punti, antitetiche. Il terzo è che le religioni presentano spesso, all'interno della loro tradizione, istanze contraddittorie, non omogenee. Il quarto è che alcune religioni, fondate su pratiche crude di sacrifici umani, lapidazioni, omofagia, difficilmente possono essere presentate come vie verso Dio. L'aspetto problematico che emerge da una riflessione articolata sul tema mostra come dalla idea (giusta) che lo Spirito trascende i confini visibili della Chiesa e che Cristo muore per tutti gli uomini non ne consegue, automaticamente, che le religioni siano vie di salvezza. Questo automatismo preclude e pone limiti al libero agire di Dio che, toccando direttamente i cuori degli uomini, non ha bisogno della mediazione religiosa dei culti e dei riti per operare. Come osserva Ratzinger: «Ha torto chi nelle religioni della terra vede solo idolatria deplorabile, ma ha torto pure chi vorrebbe valutare le religioni solo in termini positivi e improvvisamente dimentica la critica della religione, il cui fuoco fino a poco tempo fa non bruciava solo nell'animo di Feuerbach e di Marx, ma di teologi del calibro di Karl Barth e Dietrich Bonhoeffer»²⁵. Un fuoco presente anche nella Patristica

che avvertiva chiaramente il carattere rivoluzionario del cristianesimo, un carattere che con «il “no” cristiano agli dèi significa piuttosto un’opzione in favore del ribelle che per amore della coscienza osa evadere dalle consuetudini»²⁶. Seguendo questa linea Ratzinger perviene a chiedersi: «*Chi dice che il tema della salvezza debba essere assegnato soltanto alle religioni?* Non deve essere affrontato in modo molto più differenziato a partire dalla totalità dell’esistenza umana, e la ricerca non deve essere sempre guidata anche dal supremo rispetto davanti al mistero dell’agire di Dio?»²⁷. Deve far riflettere il fatto che la Chiesa dei primi secoli ha cercato i suoi antecedenti nell’illuminismo greco, cioè nella filosofia, critica della religione e dei suoi riti. «I testi dei Padri sul “Verbo seminale” (e metafore analoghe), che oggi si adducono come prova del valore salvifico delle religioni, in origine non si riferivano affatto alle religioni, ma alla filosofia, a un “devoto” illuminismo dalla parte del quale sta Socrate, che era al tempo stesso alla ricerca di Dio e illuminista»²⁸. Questa critica «illuminista» alle religioni spiega il motivo per cui il cristianesimo, durante l’impero romano, fosse compreso come una sorta di ateismo, per il rifiuto della *pietas* e dei riti della religione pubblica. Ciò nondimeno, come osserva Ratzinger, tale critica non implica la negazione della ricerca religiosa dell’uomo. «La posizione del cristianesimo nella storia spirituale dell’umanità è del tutto peculiare. Potremmo dire che consiste nel fatto che la fede cristiana non ha separato, non ha contrapposto tra loro illuminismo e religione, ma li ha uniti insieme in modo che ambedue si possano di continuo purificare e approfondire reciprocamente»²⁹. Storicamente il cristianesimo si è appoggiato inizialmente alla filosofia nella sua decostruzione dei miti e dei riti. Successivamente ha però riconosciuto la «traducibilità» degli dèi, la possibilità di riprendere i luoghi di culto e le cerimonie nel nuovo contesto delle feste dei santi e dei martiri. Si passa così dalla distruzione alla trasformazione. I luoghi sacri rimangono tali e l’intenzione di onorare il divino viene ripresa e trasformata secondo un significato nuovo. Questo riconoscimento non è solo tardivo, realizzato sulle spoglie del paganesimo antico, ma è in qualche modo all’inizio del cristianesimo. «I discorsi di Listra e d’Atene»³⁰ sono ricono-

sciuti come modelli per l'evangelizzazione dei pagani: in essi Paolo «entra in dialogo» con i valori culturali e religiosi dei diversi popoli. Agli abitanti della Licaonia, che praticavano una religione cosmica, egli ricorda esperienze religiose che si riferiscono al cosmo; con i Greci discute di filosofia e cita i loro poeti³¹. Il Dio che vuol rivelare è già presente nella loro vita: è lui, infatti, che li ha creati e dirige misteriosamente i popoli e la storia; tuttavia per riconoscere il vero Dio, bisogna che abbandonino i falsi dèi che essi stessi hanno fabbricato e si aprano a colui che Dio ha inviato per colmare la loro ignoranza e soddisfare l'attesa del loro cuore³². Paolo valorizza, in tal modo, una ricerca religiosa che attraversa le religioni, «trasversale» ad esse. «Quel che conduce le religioni l'una verso l'altra e porta gli uomini sulla via verso Dio è la dinamica della coscienza e della silenziosa presenza di Dio in essa e non la canonizzazione dell'esistente di volta in volta incontrato, che esime gli uomini da una ricerca più profonda»³³.

10.5. La «missio ad gentes»: islam e Oriente

C'è una missione nei Paesi cristiani passati attraverso la secolarizzazione, una missione in una «società post-secolare»³⁴, e c'è la missione *ad gentes*, rivolta a coloro che non hanno ancora conosciuto il cristianesimo. Tra essi vi sono i popoli dell'islam e i popoli dell'Oriente (India, Cina, Giappone). La situazione delle comunità cristiane nei luoghi dell'islam è nota. L'applicazione della *sharia* pone gravi problemi sia alla libertà di culto che alla libertà religiosa. Per l'islam non esiste il diritto per il musulmano di cambiare religione. La conversione verso un'altra fede è fonte di discriminazione e di gravi pene. Per i cristiani presenti nell'islam dialogo e promozione umana sono spesso le uniche espressioni consentite per una testimonianza, altrimenti silenziosa, che porta il segno dell'amore divino per gli uomini³⁵. Sul piano generale il dialogo tra Chiesa e islam, opponendosi allo «scontro di civiltà», aiuta l'islam tradizionale a non cedere al fondamentalismo e al radicalismo. Provoca l'islam a ritrovare il legame tra fede e ragione che, presen-

te nella filosofia islamica medievale, si è perso da lungo tempo³⁶. La Chiesa, d'altra parte, può e deve chiedere che l'islam, *in primis* la Turchia che auspica l'entrata in Europa, garantisca la libertà religiosa. La libertà di credere e di aderire o meno a una posizione religiosa, è, in fondo, l'unico vero ostacolo che impedisce agli islamici di «inculturarsi» in Occidente e ai cristiani di «inculturarsi» nei Paesi musulmani. Su un punto, tuttavia, già da ora cristiani e musulmani possono incontrarsi: nella venerazione portata alla figura di Maria. La Madonna è molto venerata nell'islam. Nel Corano il nome di Maria compare direttamente 16 volte, mentre in 23 casi è associato a quello di Gesù del quale, tuttavia, è negata la filiazione divina. Ciò nondimeno Maria può costituire un possibile ponte tra cristianesimo e islam³⁷.

Oltre all'islam la *missio ad gentes* si rivolge all'Oriente: alla Cina confuciana, all'India buddista e induista, al Giappone shintoista. La *Redemptoris missio* di Giovanni Paolo II guarda ad Oriente. «Nel continente asiatico, in particolare, verso cui dovrebbe orientarsi principalmente la missione ad gentes, i cristiani sono una piccola minoranza»³⁸. Ad esso guarda la esortazione apostolica *Ecclesia in Asia* del 1999. Anche Ratzinger guarda ad Oriente. Nel suo *Fede, Verità, Tolleranza* scrive che: «Senza dubbio il problema posto dall'islam merita un'adeguata discussione, che però non rientra negli intenti di questo libro, il quale si limita a discutere l'*alternativa più fondamentale* – a mio parere – tra mistica dell'indistinzione e mistica dell'amore personale»³⁹. Il vero modello ideale che si oppone al cristianesimo non è cioè quello islamico – l'islam cresce attraverso le nascite non tramite nuove conversioni – ma quello orientale. Un'idea questa che Ratzinger condivide con Romano Guardini. La mistica dell'indistinzione, il monismo spirituale dell'India, risolve la molteplicità religiosa nell'apparenza fenomenica dell'Uno invisibile. È il modello che sta dietro la teologia delle religioni di Hick e di Knitter. Un modello che affascina l'Occidente: la spiritualità *New Age* del post-moderno. Per esso la differenza cristiana, il *Verbum caro*, viene risolta in una delle possibili manifestazioni fenomeniche del divino. L'Oriente accoglie così la figura di Cristo svuotando però l'Incarnazione della sua realtà e della sua

pretesa salvifica. È il *Cristo sconosciuto dell'induismo* di Raimund Panikkar⁴⁰. Al di là delle differenze formali, dottrinali, le religioni coincidono a livello esistenziale, ontico-intenzionale. Ciò che esse perseguono è l'unione totale con l'Assoluto. L'unione religiosa diviene qui un'unità nell'interiorità che esclude la storicità dell'avvenimento cristiano. La mistica si oppone all'Incarnazione. Con ciò si manifestano i problemi posti dal dialogo tra cristianesimo e cultura orientale. L'Oriente, buddista e induista, diversamente dall'Islam, ma anche dalla tradizione confuciana⁴¹, è mistico. La salvezza avviene nella sfera dell'interno, non nel rapporto con qualcosa di «esterno». Questa «esteriorità», come Emmanuel Lévinas ha ampiamente mostrato, è, al contrario, il contrassegno della posizione biblica, cristiana in particolare. Lo ricorda Guardini: «È questa legge dell'incarnazione, secondo la quale il Dio invisibile e ignoto non si manifesta dall'abisso del nostro animo, come esige la mistica assoluta; non attraverso la suprema elevazione del pensiero, come vogliono i filosofi; non nello sforzo dell'aspirazione morale e del distacco dal mondo, come afferma l'ascesi autonoma – ma dal volto dell'uomo e dalla parola di Cristo. [...] La parola rivelante di Cristo si fa chiara solo quando io accetto il prossimo, e la cosa e il destino. L'esistenza cristiana non è qualcosa di assoluto, in senso filosofico, di distaccato misticamente, di ascetico in termini sistematici, ma di storico»⁴².

Il cristianesimo si comunica attraverso incontri «personali», nella contingenza di circostanze spazio-temporali. È l'avvenimento di un'affezione che esalta la dimensione personale. In tal modo il dialogo tra cristianesimo e cultura orientale può e deve valorizzare l'esperienza «religiosa» dell'Oriente, la sua prospettiva «unitiva», collocandola però in relazione al Dio «personale», uno e trino. Una relazione per la quale anche l'uomo diviene un «io», termine di un rapporto essenziale con il «Tu» divino. La realtà della persona, dell'amore personale di Dio per l'uomo, che in Cristo trova la sua manifestazione suprema, è la sconvolgente novità che il cristianesimo comunica al mondo.

Note

¹ Cfr. M. Borghesi, «L'Occidente e l'«altro». Tra estraneità e integrazione», in *Il Nuovo Areopago*, n. 2, 2001, pp. 81-96.

² Questa incomponibilità non riguarda solo le identità di coloro che si ritengono oppressi ma anche, come nel caso dei movimenti xenofobi, l'identità degli oppressori. Sull'Apartheid e la transizione sudafricana negli anni Ottanta e Novanta si cfr. *Il Nuovo Areopago*, n. 2, 2001, cit., dedicato al «Multiculturalismo: il caso Sudafrica».

³ Un esempio interessante di tale prospettiva è offerta dal pensiero del filosofo americano Richard Rorty, così come emerge nel dialogo critico con la studiosa indiana Anidita N. Balslev: *Cultural Otherness. Correspondence with Richard Rorty*, Indian Institute of Advanced Study, 1991 (tr. it. *Noi e loro. Dialogo sulla diversità culturale*, Milano 2001).

⁴ Questo ritorno verso le «radici», tradizioni e appartenenze particolari, è anche *interno* all'Occidente. Si veda il caso dell'autonomia del Quebec in Canada, al centro del saggio di C. Taylor, *The Politics of Recognition*, Princeton 1992, testo raccolto, insieme a quello di J. Habermas, *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat*, Frankfurt a.M. 1996, nel volume italiano *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano 2002. Casi analoghi al Quebec sono, in Spagna, quelli dei Paesi Baschi e della Catalogna.

⁵ S. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1996; tr. it. *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano 2000, p. 462.

⁶ *Ibid.*, p. 463.

⁷ *Ibidem.*

⁸ *Ibid.*, p. 474.

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ Sui problemi connessi alla tematica multiculturalistica si veda *Multiculturalismo e democrazia*, a cura di F. Crespi e R. Segatori, Roma 1996; J. Prades, «L'uomo tra etnia e cosmopolitismo. Fondamenti antropologici e teologici per il dibattito sulla multiculturalità», *Il Nuovo Areopago*, n. 1, 2001, pp. 5-32; C. Vigna e S. Zamagni (a cura di), *Multiculturalismo e identità*, Milano 2002; L. Allodi, *Globalizzazione e relativismo culturale*, Roma 2003; *Il Nuovo Areopago*, n. 2, 2003, dedicato a «Vivere la società multietnica; Multiculturalismo. Ideologie e sfide», Bologna 2006.

¹¹ J. Ratzinger, *Fede, Verità, Tolleranza. Il Cristianesimo e le religioni del mondo*, Siena 2003, p. 76. Per una messa a punto critica della missione cristiana agli inizi degli anni Settanta si veda *Communio. Strumento internazionale per un lavoro teologico*, n. 15, maggio/giugno 1974, dedicato a «La missione alle genti».

¹² Cfr. J. Hick, *God and the Universe of Faiths*, New York 1973; J. Hick, *Problems of Religious Pluralism*, London 1985; J. Hick, *An Interpretation of Religion Human Responses to the Transcendent*, New Haven 1989; J. Hick, *The Philosophy of Religion*, Englewood Cliff, New York 1990; J. Hick, *A Christian Theology of Religions. The Rainbow of Faiths*, Louisville 1995. Hick è coeditore, con Paul F. Knitter del volume *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a*

Pluralistic Theology of Religions, Maryknoll, New York 1987 (tr. it. *L'unicità cristiana: un mito? Per una teologia pluralista delle religioni*, Assisi 1994). Di Knitter si veda: *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward World Religions* (tr. it. parziale *Nessun altro nome? Un esame critico degli atteggiamenti cristiani verso le religioni mondiali*, Brescia 1992; Id., *One Earth - Many Religions. Multifaith Dialogue and Global Responsibility*, Maryknoll, New York 1995 (tr. it. *Una terra - molte religioni. Dialogo interreligioso e responsabilità globale*, Assisi 1998); Id., *Jesus and the Other Names. Christian Mission and Global Responsibility*, Maryknoll, New York 1996; Id., *Introducing Theologies of Religions*, Maryknoll, New York 2002 (tr. it. *Introduzione alle teologie delle religioni*, Brescia 2005). Per un'analisi delle posizioni di Hick e di Knitter si veda K. H. Menke, *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage*, Freiburg i. Br. 1995; *La Civiltà Cattolica*, n. 1, 1996, pp. 107-120; J. Ratzinger, *Fede Verità Tolleranza. Il Cristianesimo e le religioni del mondo*, cit., pp. 121-131.

¹³ P.F. Knitter, *Introduzione alle teologie delle religioni*, cit., p. 125.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 127-28.

¹⁵ *Ibid.*, p. 128.

¹⁶ E. Schillebeeckx, *The Church. The Human Story of God*, New York 1990, p. 167 (cit. in P.F. Knitter, *Introduzione alle teologie delle religioni*, cit., p. 29).

¹⁷ P.F. Knitter, *op. cit.*, p. 34.

¹⁸ K. Rahner, «Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen», in *Schriften zur Theologie*, V. Einsiedeln 1962, pp. 136-158 (tr. it. «Cristianesimo e religioni non cristiane», in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1969, pp. 533-571). La posizione di Rahner è stata criticata da Henri de Lubac (*Paradoxe et mystère de l'Église*, Paris 1967, tr. it. *Paradosso e mistero della Chiesa*, Brescia 1968, pp. 109-110) e da Hans Urs von Balthasar (postilla alla III edizione di *Cordula oder Ernstfall*, Einsiedeln 1968, tr. it. *Cordula ovvero il caso serio*, Brescia 1968, pp. 133-144). Per de Lubac «che esistano certi "cristiani anonimi" nei diversi ambienti, che per una via o per un'altra, hanno ricevuto le illuminazioni che provengono dal vangelo, nessun cristiano potrebbe negarlo. Di più, che se ne possano trovare altrove, in virtù di qualche azione segreta dello Spirito del Cristo, si può egualmente ammetterlo. Nessuno però, in ogni caso, ha il diritto di rivendicare l'esclusiva della grazia della redenzione. Ma sarebbe un paralogismo concludere da questo fatto che esiste un "cristianesimo anonimo" sparso dappertutto nell'umanità, o, come si dice ancora, un "cristianesimo implicito" e che il solo compito della predicazione apostolica sarebbe quello di farlo passare, immutato in se stesso, allo stato esplicito, come se la rivelazione dovuta a Gesù Cristo non fosse altro che la messa a fuoco di ciò che già si trovava esistente da sempre» (*Paradosso e mistero della chiesa*, cit., pp. 109-110).

¹⁹ Cfr. L. Giussani, *Il senso religioso*, Milano 1997.

²⁰ Cfr. M. Borghesi, *Romano Guardini. Dialettica e antropologia*, Roma 2004, pp. 161-195; M. Borghesi, «"Sacralità" del mondo e "apertura" cristiana in Romano Guardini», in *Secolarizzazione e nichilismo. Cristianesimo e cultura contemporanea*, Siena 2005, pp. 167-80.

²¹ J. Ratzinger, *Fede, Verità, Tolleranza. Il Cristianesimo e le religioni del mondo*, cit., p. 85. Vi è qui una grande differenza tra cristianesimo e islam. Come

scrive Rémi Brague: «Si fa luce ciò che mi sembra sia la differenza decisiva fra la trasmissione araba e la trasmissione europea dell'eredità antica. Essa si situa probabilmente innanzitutto sul piano linguistico. Il fenomeno fondamentale è quello della presenza o meno di una continuità di lingua. Il latino e il greco sono sopravvissuti al cristianesimo, che si è espresso attraverso di essi. Nelle religioni islamizzate, al contrario, l'arabo ha fatto sparire il greco e ricondotto il siriano e il copto al rango di lingue puramente liturgiche o di dialetti regionali» (*Europe, la voie romaine*, Paris 1992; tr. it. *Il futuro dell'Occidente. Nel modello romano la salvezza dell'Europa*, Milano 1998, p. 103).

²² J. Ratzinger, *Fede Verità Tolleranza. Il Cristianesimo e le religioni del mondo*, cit., p. 66.

²³ *Ibid.*, p. 67.

²⁴ *Ibidem.*

²⁵ *Ibid.*, p. 68.

²⁶ *Ibid.*, p. 20.

²⁷ *Ibid.*, p. 53, corsivi nostri.

²⁸ *Ibid.*, p. 85.

²⁹ *Ibid.*, p. 86.

³⁰ Cfr. At. 14,15-17; 17,22-31.

³¹ Cfr. At. 17,18.26-28.

³² Giovanni Paolo II, *Redemptoris missio*, § 25.

³³ J. Ratzinger, *Fede, Verità, Tolleranza, Il Cristianesimo e le religioni del mondo*, cit., p. 55.

³⁴ Cfr. M. Borghesi, *Secolarizzazione e nichilismo. Cristianesimo e cultura contemporanea*, cit., pp. 3-108.

³⁵ Cfr. l'intervista a Mons. Gremoli, Vicario apostolico d'Arabia, «Un vescovo cattolico nella culla dell'islam», *30 Giorni*, n. 1 e 2, 2006, pp. 24-34. Sul dialogo tra cristianesimo e islam si veda E. Buzzi (a cura di), *Islam: una realtà da conoscere*, Genova 2001; in n. 1, 2005; 2, 2005; 3, 2006 della rivista *Oasis*.

³⁶ Cfr. R. Brague, «Bagliori medievali della filosofia islamica», *Oasis*, n. 3, 2006, pp. 90-94.

³⁷ Cfr. G. Basetti-Sani, *Maria e Gesù figlio di Maria nel Corano*, Palermo 1989.

³⁸ Giovanni Paolo II, *Redemptoris missio*, par. 37, corsivi nostri.

³⁹ J. Ratzinger, *Fede, Verità, Tolleranza. Il Cristianesimo e le religioni del mondo*, cit., p. 88, corsivi nostri.

⁴⁰ R. Panikkar, *The Unknow Christ of Hinduism*, London 1964, tr. it. *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Milano 1976.

⁴¹ I problemi posti da una presenza cristiana in Cina non dipendono, anzitutto, dalla tradizione culturale, bensì dall'ideologia e dalla politica del governo. Sul cristianesimo nella Cina odierna si cfr. G. Valente, *Il tesoro che fiorisce. Storie di cristiani in Cina*, Prefazione di G. Andreotti, Associazione amici di 30 Giorni - 30 Giorni, Padova-Roma 2002; «Anche a Shangai c'è qualcosa di nuovo», a cura di G. Valente, *30 Giorni*, n. 7-8, 2005, pp. 80-93.

⁴² R. Guardini, *Christliches Realismus*, in *Unterscheidung des Christlichen. Gesammelte Studien 1923-1935*, Mainz 1963, tr. it. *Realismo cristiano*, in *Fede*,

Religione, Esperienza, Brescia 1984, pp. 151-152. Egualmente Ratzinger, seguendo Guardini, osserva come «La fede poggia sul fatto che ci viene incontro qualcosa (o qualcuno) a cui la nostra esperienza di per sé non riesce a giungere. Non è l'esperienza che si amplia o si approfondisce – come nel caso di modelli rigorosamente “mistici” – ma è qualcosa che accade. Le categorie di “incontro”, “alterità” (*alterité*, Lévinas), evento, descrivono l'intima origine della fede cristiana e indicano i limiti del concetto di “esperienza”. Indubbiamente ciò che ci tocca ci procura esperienza, ma esperienza come frutto di un evento, non di una discesa nel profondo di noi stessi. È proprio questo che si intende col concetto di rivelazione: il non-proprio, ciò che non appartiene alla sfera mia propria, mi si avvicina e mi porta via da me, al di là di me, crea qualcosa di nuovo. Questo è ciò che determina anche la storicità della realtà cristiana, che poggia su eventi e non sulla percezione della profondità del proprio intimo, che poi è quel che si chiama “illuminazione”. La Trinità non è oggetto della nostra esperienza, ma qualcosa che mi deve essere detto dall'esterno, mi si avvicina dal di fuori come “Rivelazione”. Lo stesso vale per l'incarnazione del Verbo, che è appunto un evento e non può essere trovato nell'esperienza interiore. Questo arrivare dal di fuori è scandaloso per l'uomo, che tende all'autarchia e all'autonomia, è una pretesa eccessiva per qualunque cultura» (*Fede, Verità, Tolleranza. Il Cristianesimo e le religioni del mondo*, cit., pp. 91-93). Per una prospettiva analoga si veda. L. Giussani, *Un avvenimento di vita, cioè una storia*, Introduzione di J. Ratzinger, Roma 1993.

Capitolo undicesimo

La guerra e la diversità americana. Una valutazione teologica

di Stanley Hauerwas

11.1. Cristianesimo, democrazia e guerra in America

Si crede che l'America sia diversa. Siamo diversi poiché si ritiene che in America il cristianesimo sia ancora prospero. Se da una parte sembra che in Europa il cristianesimo stia morendo, dall'altra pare che esso goda di ottima salute in America. Il fatto che il cristianesimo appaia ancora come una fede vitale è per molti la conferma della disputa relativa al nesso diretto tra cristianesimo e democrazia, giacché si reputa l'America non solo una nazione cristiana, ma l'esemplificazione paradigmatica della democrazia stessa.

In *A Secular Age*, Charles Taylor prova a spiegare nel dettaglio ciò che comprova questa presunta differenza tra America ed Europa. Secondo Taylor, almeno una di tali ragioni è da ricercare nel fatto che l'America non ebbe mai un *Ancient régime*, il cui ordine sociale gerarchico fosse legittimato dalla Chiesa. Può concorrere a ciò anche il diverso ruolo delle *élite* nel determinare l'atteggiamento generale nei confronti della fede o della sua mancanza. Ad esempio, lo scetticismo delle *élite* accademiche nella società britannica ebbe maggiore rilevanza in Inghilterra, poiché in quella società le *élite* godono di maggior prestigio rispetto a quanto accade in America.

Taylor sostiene che la ragione principale della diversità americana sia dovuta allo sviluppo di una comune religione civile che permise sia agli americani, sia agli immigranti in America di concepire

le loro fedi come un contributo al *consensus* riassunto dal motto «*E pluribus Unum*». Tutto ciò in aperto contrasto con l'Europa, dove le identità religiose sono da sempre fonte di divisione tra dissidenti e Chiesa nazionale o tra Chiesa e forze laiche. In America la diversità religiosa è comunque subordinata al concetto *one nation under God*.

I credenti in America possono trovarsi in profondo disaccordo sull'aborto o sul matrimonio gay, ma tali disaccordi sono in ogni caso subordinati alla loro comune lealtà all'America¹. È una subordinazione che include anche la loro fede in Dio; vale a dire che, a prescindere da quale tipo di cristiani (o non-cristiani) essi siano, la loro fede deve essere in sintonia con il significato dell'essere americani.

Taylor osserva che questa stessa diversità spiega anche i rispettivi atteggiamenti che americani ed europei hanno nei confronti delle identità nazionali. In generale, gli europei sono piuttosto reticenti sull'identità nazionale e Taylor lo attribuisce all'esperienza e al ricordo delle due guerre mondiali che devastarono l'Europa. Egli osserva che le guerre, anche quelle che sembrano «legittime», imbarazzano oggi la maggior parte degli europei, al contrario di quanto accade agli americani. L'assenza di disagio degli americani rispetto alla guerra può essere dovuta, secondo Taylor, al fatto che essi ritengano erroneamente di avere meno scheletri nell'armadio di quanti ne abbiano gli europei. Tuttavia, ritiene che esista una motivazione più semplice per l'appoggio americano alla guerra. «È più facile – osserva Taylor – avere una fiducia illimitata nella propria ortodossia quando si ha l'egemonia del potere»².

Indubbiamente concordo con Taylor nell'affermare che l'incontrastato potere americano nel mondo dia a noi americani un senso di fiducia nel nostro ruolo di «poliziotti globali», ma penso che egli non articoli chiaramente – per citare una delle sue espressioni predilette – la relazione che intercorre tra la religione civile americana, il presupposto che siamo una «nazione religiosa», e il perché la guerra non sia problematica per la maggior parte degli americani³. La guerra è per l'America una necessità morale, poiché garantisce l'esperienza dell'*Unum* che rende possibile il *pluribus*. La guerra è per l'America la funzione liturgica centrale, necessaria a rinnovare in noi la consapevolezza di essere una nazione diversa da tutte le

altre⁴. La Prima guerra mondiale ne fu il momento decisivo, giacché fu proprio quella guerra che risanò definitivamente le ferite causate dalla guerra civile.

Questo aspetto è stato validamente documentato da Richard Gamble nel suo libro *The War for Righteousness: Progressive Christianity, the Great War, and the Rise of the Messianic Nation*. Gamble fornisce testimonianze esaustive che dimostrano come i protestanti liberali giustificassero la Prima guerra mondiale come un'occasione di redenzione per la nazione e la Chiesa. Ad esempio, Lyman Abbott, noto protestante progressista che aveva cercato di riconciliare il cristianesimo con l'evoluzionismo, sosteneva che l'America, in quanto nazione cristiana, doveva essere disposta a immolarsi al servizio delle altre nazioni. Per questo motivo, l'America poteva opporsi con diritto alla «pagana» Germania, esempio di società in cui «il povero serve il ricco, il debole serve il forte, l'ignorante serve il saggio». Al contrario, quella americana è una società di «cristianesimo organizzato» in cui «il ricco serve il povero, il forte serve il debole, il saggio serve l'ignorante»⁵.

Harry Emerson Fosdick, esponente principe del liberalismo protestante, giunse al punto di sostenere in un articolo sull'*Atlantic Monthly* nel 1919 che, una volta rimpatriate, le truppe di ritorno dal fronte avrebbero presentato una sfida particolare alla nazione e alle Chiese. Egli affermava che, grazie all'esperienza della guerra, i soldati avrebbero imparato il significato del sacrificio di sé e che avrebbero verificato il potenziale dell'azione collettiva attraverso il potere rigenerante della devozione a una causa più nobile. Di conseguenza, i reduci avrebbero combattuto le concezioni reazionarie della società e della Chiesa, aspirando a ricreare la realtà cui facevano ritorno per renderla conforme alle lezioni imparate dalla guerra⁶. In breve, la guerra era vista come una fucina di quelle politiche sociali più egualitarie, che i rappresentanti del vangelo sociale protestante cercavano disperatamente di conquistare.

Cristianesimo e democrazia in America sono da sempre indissolubilmente legati attraverso l'esperienza della guerra. Arthur McGiffert, presidente dello Union Theological Seminary, affermava che la religione è necessaria «a promuovere e sostenere la

democrazia». Secondo McGiffert, la religione avrebbe dovuto sbarazzarsi del suo «carattere egoistico e trascendente» diventando responsabile socialmente. «La religione della democrazia – egli ammoniva – deve cessare di sostenere l'egoismo promettendo la salvezza individuale e deve cessare di impedire il progresso umano distogliendo l'attenzione dei religiosi dalle contingenze terrene promettendo una ricompensa nell'aldilà»⁷. Ecco ciò che la guerra poteva insegnare.

Voglio evidenziare come gli americani percepirono la rilevanza del significato teologico e morale della Prima guerra mondiale perché credo che, diversamente, non riusciremmo a cogliere la portata di ciò che Taylor definisce religione civile americana. Ad esempio, Taylor osserva come ancora oggi la tradizionale sintesi americana di «religione civile», associata a un cristianesimo non allineato formalmente e strettamente connesso all'ordinamento civile, sia in una fase cruciale, diversamente da quanto accade in Gran Bretagna. Questo fatto dipende interamente dalla percezione americana dell'esperienza bellica come costituente essenziale della nostra religione civile.

La rilevanza della guerra per la religione civile americana può sfuggire persino a un acuto politologo quale C.B. Macpherson. Questo autore identificava due modelli contrastanti di democrazia liberale, sostenendo che plasmassero la democrazia americana. Nella prima di queste forme di democrazia liberale, la società del mercato capitalista è ritenuta compatibile coi processi democratici. Prescindendo da quanto essa sia influenzata dal potenziamento del *welfare state*, questa forma di democrazia resta predominante – specialmente in America. Naturalmente, essa ha ottenuto una rinnovata legittimità teorica con lo sviluppo, nelle scienze politiche americane, di diverse tesi sui modelli di equilibrio del potere tra gruppi.

Macpherson associa l'altro modello di democrazia liberale al tentativo di John Stuart Mill di moralizzare il liberalismo, argomentando che in una società liberale tutti i membri dell'ordinamento sociale sono egualmente liberi di realizzare le proprie capacità. Dal punto di vista di Macpherson, la democrazia liberale, e in partico-

lare la democrazia degli Stati Uniti, ha cercato di coniugare entrambi i modelli di liberalismo⁸. Ne consegue che talvolta il termine «liberale» significa che il forte può dominare il debole purché segua le regole del mercato, mentre altrove esso significa il tentativo, solitamente condotto attraverso l'azione dello Stato, di conquistare quella libertà che permetta a ciascuno di sviluppare le proprie capacità. Dunque, la politica americana non può che apparire incoerente quando si avanzano alternative strategiche diverse e contraddittorie nel nome della «libertà»⁹.

Ad esempio, il diritto all'aborto è difeso nel nome del diritto di un individuo ad avere il controllo del proprio corpo, ma nello stesso tempo si ammette che le leggi contro il suicidio hanno senso in quanto impediscono che un individuo subisca un danno. Inoltre, il fatto che alcuni segmenti della società americana ritengano legittimo appellarsi alle loro convinzioni religiose in merito a questioni simili è visto da alcuni come una minaccia a quel *consensus* che fa funzionare l'America. Da qui l'osservazione di Taylor secondo cui la vita pubblica americana ha ancora una connotazione fortemente «religiosa», sebbene il carattere protestante della religione civile americana originaria sia stato ampliato fino a includere «ogni fede» o «nessuna fede». Che questo sia il caso, è confermato dalla stessa esistenza di credenti laici e liberisti liberali che cercano un'America più secolare¹⁰.

Non metto in dubbio che Macpherson sia nel giusto quando afferma che entrambe le forme di liberalismo plasmino la vita americana, ma il contrasto che esiste tra di esse non può passare inosservato, proprio per il fatto che l'America è una nazione così ricca e ha un'esperienza bellica condivisa in chiave morale. Per quanto appaia evidente che la ricchezza rende necessaria la guerra, tuttavia gli americani ritengono che non entriamo mai in guerra per proteggere la nostra ricchezza, poiché la guerra deve essere intesa come impresa morale commisurata al nostro essere una democrazia. Da una tale prospettiva, l'11 settembre 2001 fu assolutamente necessario per la salute morale della repubblica. Che l'America debba combattere una guerra senza fine contro il terrorismo significa che noi americani abbiamo un nemico comune che ci unisce.

11.2. Cristianesimo americano e laicità: la grande separazione

Se non erro nel valutare il ruolo chiave della guerra quando affermo la diversità americana, scopro che da cristiano vorrei che l'America fosse una nazione più «laica» e che il cristianesimo dell'America fosse meno americano. In altre parole, vorrei che l'America fosse più simile all'Europa, in quanto temo che il cristianesimo in America – un cristianesimo che da una prospettiva europea appare vitale – non sia in grado di costituire una sfida politica a quanto si compie nel nome della diversità americana. In breve, la maggiore difficoltà è come mantenere l'America laica nel senso letterale del termine.

Per approfondire questa affermazione ritengo utile richiamare l'attenzione sul nuovo, importante libro di Mark Lilla *The Stillborn God: Religion, Politics and the Modern West*. Lilla apre il libro dando voce a un sentimento nato dopo l'11 settembre 2001 e scatenato dalla presidenza Bush. Semplicemente, non si vuol credere che ciò che si pensava fosse stato superato sia invece ritornato. Lilla osserva di aver personalmente creduto che le dispute su rivelazione e ragione, purezza dogmatica e tolleranza, dovere divino e moralità comune fossero state relegate tra i relitti della storia. Dunque «noi», ossia coloro come Lilla, «troviamo incomprensibile che le dottrine teologiche infiammino ancora le menti umane, fomentando passioni messianiche che riducono in macerie intere società. Avevamo creduto che ciò non fosse più possibile, che gli esseri umani avessero imparato a separare le questioni religiose da quelle politiche, che il fanatismo fosse morto. Ci sbagliavamo»¹¹.

Lilla si propone, quindi, niente meno che di difendere ciò che egli definisce la grande separazione, vale a dire «sviluppare l'abitudine di ragionare e parlare di politica in termini esclusivamente umani, senza appellarsi né a rivelazioni divine, né a speculazioni cosmologiche»¹². Lilla concepisce tale separazione come un traguardo straordinario, dato che la teologia politica è una «forma primordiale di pensiero» che per millenni ha fornito il pozzo di idee e simboli cui attingere per organizzare la società e plasmare la mora-

lità. In Occidente il cristianesimo fu la fonte della teologia politica, sebbene la teologia politica rappresentata dal cristianesimo non potesse far altro che creare società politiche che furono e sono intrinsecamente instabili. Instabilità che deriva dalla presunzione cristiana di essere contemporaneamente nel mondo senza però essere del mondo. Ad esempio, i cristiani hanno sempre avuto problemi a farsi una ragione dell'impero che acquisirono incidentalmente¹³.

Secondo Lilla, fu Hobbes a trovare il modo, dopo un millennio di teologia politica, di discorrere di religione e del bene comune senza riferimenti al nesso che collega Dio, l'uomo e il mondo. Egli fu in grado di farlo poiché, anticipando Feuerbach, ebbe la saggezza di tramutare i quesiti su Dio in quesiti sul comportamento umano, di ricondurre quel comportamento ad alcune condizioni psicologiche e infine di dipingere quelle condizioni come risultati del desiderio, dell'ignoranza e delle contingenze naturali¹⁴.

Per Hobbes gli dèi nascono dalla paura della morte, della povertà e delle calamità ed egli non cerca affatto di negare tale paura. La focalizza piuttosto su di un'unica figura, il sovrano. Costui – Hobbes lo chiama «il Dio terreno» – potrebbe garantire che i suoi sudditi non temano altri sovrani al di fuori di sé. In tal modo non esisterebbe più tensione tra Chiesa e corona, poiché ora il sovrano assicurerebbe una salvezza dipendente solo dall'obbedienza nei suoi confronti.

Lilla pensa che la grande conquista di Hobbes, questa grande separazione che si rivela cruciale per vivere in un ordinamento democratico libero, sia garantita da tre sviluppi successivi. Il primo è la separazione intellettuale resa possibile dalla rivoluzione scientifica, in cui il mondo naturale ormai muto è separato dal suo creatore. Ne consegue che indagare la natura può essere separato dai pensieri su Dio. Secondariamente, la distinzione cruciale tra pubblico e privato si sviluppa relegando in quest'ultimo ambito le convinzioni religiose. Certamente, riconosce Lilla, Hobbes conferiva al sovrano la responsabilità della pubblica devozione, pur tuttavia senza organizzare un'inquisizione per determinare se i cittadini credessero veramente che «Gesù è il Cristo». In terzo luogo, forse me-

no palese ma altrettanto conseguente, è l'argomentazione di Hobbes per sottrarre l'indagine accademica al controllo ecclesiastico. Uno dei traguardi concreti del progetto di Hobbes consiste, dunque, nel fatto che con lui la teologia diventò, come è poi successo in tempi moderni, solo una tra le molte discipline accademiche relegate alle scuole di teologia¹⁵.

Nonostante si ritenga che Hobbes legittimi una concezione violenta della politica, ovvero dell'esistenza umana come guerra di tutti contro tutti, Lilla sostiene che Hobbes cerchi in effetti di contenere la violenza scatenata dalla teologia politica. Infatti, quando una guerra è combattuta nel nome di Dio non vi sono limiti al massacro per l'entità della posta in gioco. Ecco perché in guerra gli esseri umani che credono in Dio commettono azioni che nessun animale commetterebbe. Gli animali uccidono soltanto per nutrirsi e riprodursi, mentre gli uomini combattono per entrare in Paradiso¹⁶. Secondo la lettura di Lilla, Hobbes è il primo grande realista nelle questioni internazionali. Dopo di lui, la guerra trova quanto meno un potenziale argomento per essere limitata, in quanto combattuta per ragioni egoistiche.

Lilla afferma che Locke e Hume produssero versioni più moderate del Leviatano di Hobbes ma che, per questo motivo, rimasero quindi fondamentalmente hobbesiani. Come lui, essi volevano proteggere l'uomo moderno dalla superstizione e dalla violenza associate alla teologia politica sviluppando una mentalità liberale. In particolare, Locke giudicava possibile e necessario liberalizzare il cristianesimo stesso e i frutti di questo processo sono da identificarsi, secondo Lilla, nelle opere di Rousseau, Kant e di liberali protestanti quali Schleiermacher e Troeltsch. Tuttavia Lilla ritiene fallito il tentativo dei liberali protestanti di fondare la religione nell'esperienza umana, perché esso non riuscì a ispirare certezze sulla fede cristiana tra coloro che si professavano cristiani, e nemmeno adesione al destino dell'ebreo tra coloro che si professavano ebrei. Una volta che i teologi liberali riuscirono effettivamente a presentare la fede biblica come massima espressione di consapevolezza morale e pre-condizione dell'esistenza moderna, essi non furono tuttavia in grado di spiegare perché uomini e donne moderni deb-

bano considerarsi ancora cristiani ed ebrei, piuttosto che semplicemente uomini e donne moderni¹⁷.

Ecco il dilemma dei cristiani in America. Quando i cristiani cercano di essere «politici» attenendosi alle regole stabilite dalla «grande separazione», non possono che risultare incomprensibili non soltanto al loro prossimo, ma soprattutto a loro stessi. Credo che questo aspetto aiuti a giustificare il carattere stridente della retorica del diritto religioso in America. Nonostante esso affermi di rappresentare una forma tradizionale di cristianesimo, politicamente il diritto religioso è una forma di liberalismo protestante. Il diritto religioso riduce l'una o l'altra fede a un feticcio, ossia a una spiegazione alternativa dell'espiazione; si pensa che sia l'emblema del cristianesimo ma, così facendo, si gioca al gioco sancito dalla grande separazione, vale a dire che il cristianesimo è diventato sostanzialmente una questione di «fede».

Eppure i laici in America temono il diritto religioso. Si comportano così perché pensano che l'affermarsi del diritto religioso e l'islam minaccino la «grande separazione». Così Lilla chiude il suo libro ricordando a coloro che, come lui, sono legati alla conquista di Hobbes che essi sono l'eccezione e che non possono aspettarsi che altre civiltà seguano il percorso dell'Occidente. Tuttavia, secondo Lilla, l'Occidente ha scelto di proteggere gli individui dal male che possono infliggersi reciprocamente nel nome della religione, garantendo le libertà fondamentali e lasciando i destini spirituali di ciascuna persona nelle sue stesse mani. In breve, noi americani abbiamo scelto di mantenere la nostra «politica all'oscuro della luce della rivelazione. Se vogliamo che il nostro esperimento funzioni, dobbiamo fidare nella nostra lucidità»¹⁸.

Ma l'interpretazione che Lilla dà della grande separazione non spiega come una nazione che si suppone plasmata da Hobbes e Locke sia, particolarmente riguardo alla guerra, una nazione che si percepisce in termini religiosi¹⁹. Si dice che gli americani siano un segnale di speranza per tutti coloro che richiedono sacrifici per il bene del mondo. In altre parole, Lilla non spiega perché sia così difficile mantenere laici i laici d'America. Una volta relegata la Chie-

sa all'ambito «privato», si nota che la nazione stessa adotta il linguaggio della Chiesa.

12.3. La grande separazione nelle università

Non sono i cristiani o i musulmani a mettere alla prova la grande separazione, è l'«America» stessa. Ciò nonostante, l'impressione di Lilla che la conquista di Hobbes possa essere minacciata trova largo consenso in America. Ad esempio, nel suo libro, *Education's End: Why Our Colleges and Universities Have Given Up On the Meaning of Life*, Anthony Kronman affronta tematiche molto simili a quelle di Lilla. L'università, così come sostenuto da Lilla, è l'agente essenziale a sostegno della grande separazione. Secondo Kronman, le prime università in America furono certamente plasmate dalla religiosità protestante, ma egli sostiene anche che, dopo la guerra civile, quelle stesse università furono organizzate come istituzioni a favore di un modello di vita laico e umanista, al quale gli studenti venivano iniziati attraverso la lettura dei grandi testi della tradizione occidentale. Grazie a quelle letture, gli studenti imparavano «che è possibile investigare il significato della vita in modo risoluto ed organizzato anche dopo che le sue fondamenta religiose sono state messe in dubbio»²⁰.

Questa prospettiva fornì le basi a quei rappresentanti delle discipline umanistiche che credevano di avere la competenza e l'autorità per guidare gli studenti in un'indagine disciplinata della condizione umana, facendo così in modo di potersi dedicare alla propria personale ricerca del significato. Secondo questa pedagogia non è possibile asserire una concezione immutabile del fine della vita umana, né un unico corretto stile di vita poiché, secondo Kronman, semplicemente non esiste un «punto di vista sopraelevato dal quale si possa osservare la vita nella sua interezza»²¹. L'umanesimo laico non implica che Dio sia scartato e nemmeno che lo si ritenga irrilevante per la vita, purché tali giudizi restino confinati come prerogative dell'individuo.

Kronman riconosce la morte come la sfida più decisiva che l'u-

manista laico debba affrontare. «Moriama tutti, sappiamo con certezza che succederà e ci dobbiamo adattare all'ombra che la consapevolezza della morte getta sulle nostre vite per tutto il loro corso»²². Ma allo stesso tempo la morte ci costringe a riconoscere che, qualsiasi significato possa avere la vita, esso dipende da noi. Conseguentemente, la vita per l'umanista laico è una contraddizione di termini, dato che egli cerca di abolire i limiti che danno significato ai suoi desideri, ovvero cerca di prendere il controllo. Tuttavia, nel tentativo di prendere il controllo, egli si rende conto che, senza quegli stessi limiti che prova a scavalcare, il significato che sta cercando non potrebbe esistere²³.

Ricordando molto la visione che Lilla ha di Hobbes, Kronman afferma che la religione, attingendo dalle nostre paure, cerca di farci rivalutare i limiti della vita accettandoli come occasione di gratitudine, invece che di ribellione. Compiaciuti, i laici e cosmopoliti osservatori del successo crescente di questo revival religioso ritengono questo sviluppo superficiale e negligente. Kronman crede che un tale atteggiamento non riesca a riconoscere che il problema non è la morte di Dio ma la morte dell'uomo. È compito dell'università essere la Chiesa per la rinascita di un umanesimo che sia più onesto e degno di quanto qualunque religione possa offrire²⁴.

La visione dell'umanesimo laico di Kronman presuppone ciò che Lilla chiama la grande separazione, confermandone così la polemica sul fatto che l'università sia l'istituzione cruciale nel sostegno degli ordinamenti sociali liberali. Ciò nonostante, Kronman teme che l'università laica abbia smarrito la via diventando un'università per la ricerca, assediata dalle pretese del *politically correct*. Sono convinto che le discipline umanistiche abbiano perso la centralità nell'università moderna, ma penso che questa perdita sia dovuta in misura maggiore a quell'umanesimo di cui Kronman si fa portavoce, poiché una volta accettata la «grande separazione» non si può evitare una visione hobbesiana del mondo, ovvero un mondo determinato dalla morte e votato alla sconfitta della morte. In un mondo del genere, l'università non diventa altro che la dimora di tecnologie progettate per incrementare il nostro potere sul destino.

Un mondo del genere, e le università che lo servono, deve entrare in guerra nello sforzo di sconfiggere quelle forze che nel mondo minacciano la nostra sicurezza. Gli americani sono decisi a vivere in un mondo sicuro, a costo di entrare in guerra per renderlo sicuro. Un tale progetto viene spesso giustificato, seguendo l'elenco che Kronman propone, nel nome degli ideali di libertà individuale e tolleranza; del governo democratico; del rispetto dei diritti delle minoranze e più in generale per i diritti umani; della fiducia nei mercati come meccanismo per l'organizzazione della vita economica; dell'accettazione delle verità della scienza moderna e del vasto utilizzo dei prodotti tecnologici come obiettivi cui tutti aspiriamo. Secondo Kronman «essere in aperta opposizione a uno qualunque di questi fattori equivale a essere un reazionario, uno zelota e un oscurantista che si rifiuta di riconoscere l'autorità morale e intellettuale di questo connubio di istituzioni e idee moderne»²⁵. Non dubito che Kronman creda in ciò che afferma, ma che egli vi creda significa semplicemente che non riesce a vedere ciò che tutto il resto del mondo vede: che questa è un'ideologia per una cultura di morte.

Kronman e Lilla sono da encomiare per la volontà di promuovere l'umanesimo laico come progetto morale, educativo e politico. Sembra che essi sostengano semplicemente che l'umanista laico sarà più amante della pace, ma mi risulta difficile trovare delle prove a sostegno di una tale conclusione.

Richiamando l'attenzione su Lilla e Kronman, spero di aver contribuito a farci vedere che se noi, in quanto cristiani, dobbiamo riaffermare la teologia politica richiesta dalla sincerità delle convinzioni cristiane, dovremo necessariamente iniziare facendo teologia senza scusarcene. In particolare, ciò significa che i cristiani devono riproporre la teologia come conoscenza primaria per l'opera di ciascuna università degna di questo nome. Ciò richiederà, quanto meno in America, un rilancio della Chiesa come organizzazione in grado di sfidare la presunzione che lo Stato sia l'ente che si occupa della pace. In breve, se l'analisi che ho provato a sviluppare in merito alla diversità americana si avvicina alla verità, dovrebbe emergere chiaramente che l'impegno alla non-violenza cristiana è

La guerra e la diversità americana. Una valutazione teologica 185

il presupposto necessario affinché la Chiesa riaffermi la propria rilevanza politica.

Nell'enciclica *Veritatis Splendor* Giovanni Paolo II evidenziava l'inscindibile legame tra verità e libertà che, se interrotto, origina totalitarismo. L'America è una società basata sul presupposto che la libertà debba precedere la verità. Conseguentemente, l'America è considerata l'alternativa al totalitarismo. Tuttavia, se la mia valutazione della diversità americana è esatta, credo che tale presupposto debba essere riesaminato, particolarmente alla luce del modo in cui la guerra sostiene la vita politica americana.

Testo della Conferenza del Centro Culturale di Milano - Fondazione per la Sussidiarietà, 19.02.2008 Università Cattolica di Milano. Traduzione di Ilaria Ronzoni.

Note

¹ C. Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge 2007, pp. 522-527.

² *Ibid.*, p. 528.

³ Per le osservazioni di Taylor sul significato dell'essere articolati, per collocare moralmente le nostre vite, cfr. *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge 1989, pp. 92-107.

⁴ Sviluppo questa concezione della guerra nel mio saggio «Sacrificing the Sacrifices of War», in *Criswell Theological Review*, n. 4, 2, 2007, pp. 77-96. La rilevanza della guerra civile è cruciale per comprendere la rilevanza liturgica della guerra nella vita americana. Si veda, ad esempio, il mio saggio «Why War is a Moral Necessity for America or How Realistic is Realism?», *Seminary Ridge Review*, 9, 2, 2007, pp. 25-37.

⁵ R. Gamble, *The War for Righteousness: Progressive Christianity, the Great War, and the Rise of the Messianic Nation*, ISI Books, Wilmington, 2003, p. 155.

⁶ *Ibid.*, p. 211.

⁷ *Ibid.*, p. 214.

⁸ C.B. Macpherson, *The Life and Times of Liberal Democracy*, Oxford University Press, Oxford 1977, p. 1.

⁹ Così la descrizione di Alasdair MacIntyre, ormai un classico, in *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2007; sull'incapacità di comprendere ciò che abbia valore di argomentazione nelle società liberali.

¹⁰ C. Taylor, *op. cit.*, p. 528.

¹¹ M. Lilla, *The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West*, Knopf, New York 2007, p. 3.

¹² *Ibid.*, p. 5. C. Taylor, in una recensione illuminante del libro di Lilla, sostiene che la visione di Lilla della teologia politica non renda giustizia alle motivazioni della legge naturale, risalenti agli albori del pensiero moderno, che non si appellino direttamente alla rivelazione o alle premesse derivate da essa. Taylor osserva che l'argomentazione di Lilla dipende dalla sua concezione della teologia politica, proposta nel corso del libro, secondo cui una vera politica laica presume una visione meccanicistica del cosmo. Taylor attacca dunque l'affermazione di Lilla che la «grande separazione» abbia avuto una portata molto rilevante. La recensione di Taylor è inclusa in *Immanent Frame*, sponsorizzato dal Social Science Research Council.

¹³ M. Lilla, *op. cit.*, pp. 42-45. Lilla osserva che, sebbene il cristianesimo sia «inevitabilmente politico, si rivelò incapace di integrare tale fatto nella teologia cristiana. L'organizzazione politica dell'Europa medievale, in bilico su quell'ambivalenza teologica, si dimostrò ideata in modo tale da esacerbare al massimo grado il conflitto interno a ogni vita politica [...]. Forse se il cristianesimo avesse avuto percezione di sé per quella religione politica che in effetti era, presentando il papa come un sovrano terreno con piena autorità in questioni laiche, si sarebbe potuto evitare in parte lo spargimento di sangue. Ma vivere da cristiano significa essere nel mondo, includendone anche la dimensione politica, pur senza farne completamente parte. Significa vivere con una falsa consapevolezza» (p. 86). Lilla associa questa instabilità nella teologia politica cristiana alla dialettica tra trascendenza e immanenza che sta al centro dell'incarnazione. Conoscendolo come acuto lettore di Barth, sorprende che Lilla non riesca a comprendere che una tale dialettica debba essere determinata cristologicamente.

¹⁴ *Ibid.*, p. 88.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 89-91.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 84-85.

¹⁷ *Ibid.*, p. 248.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 308-309.

¹⁹ Cfr., ad esempio, M. Northcott, *An Angel Directs the Storm: Apocalyptic Religion and American Empire*, I.B. Tauris, London 2004.

²⁰ A. Kronman, *Education's End: Why Our Colleges and Universities Have Given up on the Meaning of Life*, Yale University Press, New Haven 2007, p. 74.

²¹ *Ibid.*, p. 34.

²² *Ibid.*, p. 76.

²³ *Ibid.*, p. 232.

²⁴ *Ibid.*, p. 243. Kronman è risoluto nell'affermare che ogni «religione» a un certo punto debba esigere un sacrificio dell'intelletto perché la religione, in ultima analisi, sostiene che il solo pensiero non è strumento adeguato a indagare il senso della vita. Quindi, volendo semplificare, ogni religione deve essere fondamentalista perché le risposte che si prepara a fornire agli interrogativi della vita sono ancorate alle sue convinzioni (pp. 198-199). Kronman non fornisce però un'adeguata difesa filosofica della sua visione della razionalità.

²⁵ *Ibid.*, pp. 172-173.

Capitolo dodicesimo

Multiculturalismo in Gran Bretagna: il caso del recente dibattito sulla sharia

di John Milbank

12.1. Lo sfondo di una polemica in Gran Bretagna

Nella prima metà del febbraio 2008 si è sollevato un enorme clamore nel Regno Unito in seguito a un'intervista radiofonica e a una lezione tenute dall'Arcivescovo di Canterbury¹. Forse nessun Arcivescovo di Canterbury negli ultimi cento anni si è trovato in un guaio simile a quello sperimentato da Rowan Williams dopo questi due interventi. E il motivo per cui mi focalizzo su questo episodio è perché credo che esso getti una luce interessante sui problemi da affrontare in tema di multiculturalismo in Gran Bretagna, e ancor di più sul dibattito che investe il rapporto tra ragione universale e tradizione. Si tratta di discussioni che interessano da vicino gli sconfinamenti della ragione pratica nella sfera legislativa.

È importante innanzitutto comprendere il contesto che fa da sfondo alla questione del multiculturalismo in Gran Bretagna. Storicamente – e in diversi modi – la Gran Bretagna si è sempre dimostrata estremamente aperta: essa possiede infatti un'identità assai meno definita dal punto di vista razziale rispetto a qualsiasi altra nazione europea². Ondate successive di migranti sono giunte in Gran Bretagna diventando inglesi in tempi decisamente brevi. In parte credo che ciò sia dovuto al fatto che l'essere inglesi sia asso-

ciato a certi modi di pensare e a certe abitudini di vita. Ma ha anche a che fare con l'eredità post-imperiale in cui Inghilterra, Scozia, Galles e Irlanda sono state assorbite in un progetto più ampio che trascende eticità e identità culturali locali.

Sotto molti punti di vista è difficile per gli europei continentali riconoscere che in realtà non esiste una nazionalità britannica, ma solo una nazionalità inglese, scozzese, gallese e irlandese. Dunque l'essere britannici è una sorta di costruito che seguendo il destino dell'impero, ha mostrato nel tempo la tendenza a sfaldarsi, così che oggi gli scozzesi, e – se pure in misura minore – i gallesi, si definiscono tali in maniera più decisa rispetto a un tempo. Ma questo ha lasciato il cittadino inglese in una sorta di dilemma, e ha spinto gli stessi immigrati a interrogarsi sulla qualità della loro integrazione rispetto all'identità inglese (o scozzese o gallese, come parte della «britannicità»). È anche vero che la maggior parte delle ondate migratorie verso l'Inghilterra provenienti dagli ex-territori coloniali britannici, come le Indie Occidentali o il Kenya in prima istanza, erano per mentalità già molto britanniche, e se oggi hanno maturato una coscienza della propria diversità, ciò è in parte dovuto all'atteggiamento razzista esercitato da una parte degli inglesi. In particolare, sono preoccupato per l'atteggiamento assunto da molti praticanti anglicani, che spesso non riescono nemmeno ad accogliere i propri confratelli – fino al punto di generare in questi ultimi angoscia e alienazione. E così, se si finisce successivamente per costituire delle identità culturali separate, ciò è in qualche modo da interpretare come una reazione a queste premesse. Nel caso degli immigrati dall'India sub-continentale, va poi considerata anche la presenza di una matrice culturale induista e, in grado ancor più rilevante, di un sostrato musulmano.

Sulla scia di una certa crisi dell'identità britannica, come pure dell'identità della classe operaia inglese, si sta assistendo a una sorta di ghettizzazione della cultura urbana inglese, con le persone che vivono sempre più all'interno di gruppi etnici o culturali. Il governo ha incominciato a preoccuparsi per questa situazione, sebbene ancora fino a poco tempo fa abbia assunto verso di essa un approccio multiculturale, forse avendo dato troppo scrupolosamen-

te ascolto agli accademici – il che spesso si rivela una cattiva idea! Fondamentalmente, quindi, la politica ha ritenuto che tutti questi gruppi avessero la propria particolare cultura e che dovessero essere tutti rispettati.

Ma di recente la gente ha incominciato a capire che questo non aiuta quando le culture interagiscono tra di loro, perché allora sorge la domanda: su quali basi dovranno interagire? È sempre più reale il rischio di una situazione in cui le persone non si identificano in modo forte con il paese nel quale vivono. Anzi, chi oggi si reca a Londra nota subito quanto sia peculiare rispetto a qualsiasi altra città europea – così piena di gente che in un certo senso fa fatica a rendersi pienamente consapevole di trovarsi in Inghilterra. E addirittura, chi arriva dal Nord dell’Inghilterra a Londra sempre più spesso ritorna a casa scrollando la testa e affermando che la sua capitale è proprio simile a un paese straniero, e che davvero non riesce più a riconoscerla come parte dell’Inghilterra.

Più recentemente, penso che il governo laburista abbia cambiato rotta in modo abbastanza netto e abbia deciso che ciascuno debba assumere una qualche dimensione dell’identità britannica, fatta salva la propria distinta cultura. Il Primo ministro Gordon Brown continua a rilasciare dichiarazioni in questo senso, affermando che i valori degli inglesi sono unici, e che questo è ciò che veramente conta. Ha quindi istituito una Commissione proprio per scoprire in che cosa consistano questi valori inglesi così fondamentali... tanto fondamentali che abbiamo bisogno di istituire una Commissione apposita per precisarli!

12.2. L’intervento dell’Arcivescovo Williams

Ora, credo che tutto questo costituisca un’importante premessa al discorso dell’Arcivescovo, perché nelle sue parole è sembrato persistere, almeno in apparenza, un elemento della vecchia strategia multiculturalista associata a Tony Blair più che della nuova politica dei «valori britannici» di Gordon Brown. Effettivamente, immediatamente dopo l’ormai noto discorso di Rowan Williams, Brown ha

promulgato un'ordinanza per cui tutti in Gran Bretagna devono aderire ai valori britannici. Williams, nel suo intervento, che è stato un'allocuzione interessante e piuttosto complessa (facente parte di una serie più ampia di lezioni tra loro collegate), indirizzava il suo interesse al problema dell'azione del diritto confessionale in Gran Bretagna, collocandolo tuttavia in uno scenario molto più esteso. Ciò di cui egli è veramente preoccupato sono le minacce a cui sono sottoposti i diritti dei gruppi, e in modo più specifico i diritti dei gruppi religiosi. Tutto ciò in uno scenario in cui, ad esempio, le agenzie cattoliche per le adozioni in Inghilterra hanno dovuto chiudere, in quanto si rifiutavano di conformarsi alle richieste del governo di accettare le coppie omosessuali sulle stesse basi di quelle eterosessuali. Si dibatte molto anche intorno alla questione dei medici obbligati a praticare aborti come condizione stessa della professione medica. Di conseguenza molti temono un ridimensionamento del principio per cui si possa operare una scelta di coscienza secondo i valori del gruppo al quale si appartiene.

Detto questo, Rowan Williams, in modo piuttosto simile a MacIntyre, chiede agli attori politici e al legislatore di tenere in considerazione le storie nelle quali le persone si collocano e il valore che attribuiscono alle proprie azioni. Il problema, naturalmente, è stabilire in modo preciso su quali principi condivisi si debba fare ciò. Dobbiamo basarci sui valori cristiani, su quelli laici o su una sorta di valori panreligiosi?

Penso che sia la stessa problematica aperta anche da alcune recenti osservazioni del Papa: prendere sul serio le tradizioni religiose significa prendere tutte le tradizioni religiose con la medesima serietà? Esiste la percezione per cui se si prende sul serio la tradizione allora bisogna rifarsi a una tradizione particolare, perché l'affidarsi contemporaneamente a una pluralità di tradizioni spesso in conflitto tra loro sarebbe in contraddizione con l'idea stessa di tradizionalismo. Il Papa e il defunto Luigi Giussani hanno ragione nel ribadire l'importanza di un evento fondante, ma è che solo il cristianesimo si fonda su un fatto, in opposizione al trarre origine da un lungo processo storico o dalla legge. In senso più ampio, l'avvenimento è probabilmente cristiano in modo esplicito. Per fare un paragone, l'e-

braismo sottolinea la lunga fedeltà di Dio al popolo, compreso il dono della Legge, e l'islam semplicemente la rivelazione della legge da cui nasce una nuova storia. Questo contrasto credo sia davvero pertinente rispetto a quanto sto per trattare.

Nel discorso di Rowan Williams si sono mischiate argomentazioni laiche, argomentazioni specificatamente cristiane e argomentazioni inerenti alla religiosità in generale, e credo che questa triplicità possa essere la chiave di ciò che ha detto e del perché si sia trovato in un pasticcio di tale entità. Ciò che verosimilmente e in modo specifico lo ha messo nei guai è stato affermare che la legge della *sharia* in Inghilterra dovrebbe essere estesa, e anzi che la sua estensione sia inevitabile. È chiaro che in questo passaggio pensava che, se si richiede che l'atteggiamento cristiano nei confronti della vita, della sessualità e di molte altre questioni sia rispettato nella sfera pubblica, allora è necessario tendere la mano anche agli altri gruppi religiosi e accettare l'idea che le loro interpretazioni sociali delle regole siano ugualmente da prendere pubblicamente in considerazione. E questo significa che, riguardo all'ebraismo e all'islam, dobbiamo accettare il fatto che la legge sia per essi materia sacra. Non ha accennato a questo punto, ma è anche importante notare che, per il cristianesimo, la legge è relativamente più secolarizzata rispetto all'ebraismo o all'islam. Per questi ultimi è un problema più centrale, più nevralgico³. E l'Arcivescovo cerca di rispettare questo punto di vista.

Fin qui, in realtà, parte di ciò che afferma è più o meno inopinabile e non crea grande controversia. Da un centinaio di anni la legge ebraica ortodossa è stata fino a un certo punto riconosciuta dal diritto consuetudinario britannico per quanto riguarda alcune questioni come le dispute coniugali. Rispetto ad essa gioca una sorta di ruolo sussidiario ma complementare, sebbene sia interessante osservare che soltanto di recente si è chiarita una situazione in cui si poteva ad esempio essere non divorziati per la legge ebraica ma divorziati per quella dello Stato. Questa aperta contraddizione non è affatto sorta in relazione al diritto canonico cattolico (perché quest'ultimo solitamente non rivendica alcun riconoscimento formale della sua giurisdizione da parte dello Stato), ma nel caso ebraico si è avuto un esempio di come si potesse essere per lo Stato inglese al contempo

divorziati e non divorziati. Questa anomalia sembra in ogni caso essere oggi risolta.

Ad ogni modo, è come se Rowan Williams avesse fatto rivivere proprio questo spettro. Perché è sembrato che egli suggerisse che, nel caso della *sharia*, le persone potrebbero optare per differenti giurisdizioni quando si tratta di questioni finanziarie, o in materia di matrimonio o divorzio: questo è ciò che ha causato tutta la polemica. Non si riferiva al fatto che la corte della *sharia* potesse cercare di comporre la disputa tra una coppia prima che questa compaia davanti a una corte inglese, con il benessere del governo inglese (sebbene anche una proposta così modesta sembra di recente abbia creato problemi in Canada). Voleva invece suggerire che in certi casi, per esempio in una causa di separazione, si potrebbe scegliere tra due differenti sistemi. E dato che ha affermato che si potrebbe ancora avere il diritto di appellarsi contro la sentenza della *sharia*, questo implica che i due sistemi operino sulla base di due diversi ordini di principi. Tutto ciò ha causato una reazione assolutamente furibonda. Non senza motivo.

Da allora Williams ha dovuto quasi ritirare la sua proposta. Se ci si pensa bene, una tale posizione finirebbe effettivamente per concedere un potere coercitivo alla corte della *sharia*. Inoltre, per quanto è vero che una donna musulmana può appellarsi contro la sentenza di una corte religiosa, in pratica, a causa della coercizione sociale, non è probabile che lo faccia, pur essendo la legge della *sharia* molto meno favorevole alle donne rispetto alla legge inglese. Così in molti, specialmente tra le donne musulmane, si sono sinceramente preoccupati del livello di pluralità che Rowan Williams era arrivato a proporre su questo tema.

12.3. La diversa comprensione del pluralismo: organicista o liberale

Da una mia analisi penso che egli stesse confondendo due differenti interpretazioni di pluralismo. Uno è quello compatibile con la dottrina sociale cattolica e l'idea di sussidiarietà (che in particolare

egli sembra a volte allontanare in quanto troppo legata all'idea di coordinamento centrale). In altre parole, è una critica alla sovranità assoluta del centro. Secondo questa modalità di «pluralismo» politico che egli indirettamente invoca, si dovrebbe distribuire il potere sovrano alle diverse località e anche talvolta a persone giuridiche quali imprese, cooperative, ospedali, scuole o università.

Ma un simile modello «corporativo» (usando questo termine nell'accezione più ampia possibile), dal momento che è essenzialmente organico non implica davvero nessun conflitto di giurisdizione, e anche se, in una versione più moderna dello stesso, si include il ruolo delle differenti Chiese confessionali e di altri sodalizi che si affidano a una propria idiosincratia visione del mondo, allora fino a un certo punto si può concedere loro dei diritti in quanto in certa misura si acconsente che contribuiscano al comune bene sociale, anche se si dissente da alcuni aspetti del loro modo di vedere e di agire.

Questa riflessione può suggerire una ragione del perché le cose si siano fatte ora molto difficili. Nel passato si era diffuso un atteggiamento di tacito consenso per cui, ad esempio, una Chiesa battista contribuiva alla morale e alla solidarietà sociale. Oggi tuttavia questo consenso sta venendo a mancare in quanto abbiamo un metodo di secolarizzazione molto più drastico e una crescente visione popolare e pubblica della Chiesa come nemica di certi presunti diritti sessuali o bio-sessuali. A mio parere Rowan Williams sembra in effetti confondere il vecchio ma ora minacciato significato di pluralismo (che ho appena menzionato) con qualcosa di più o meno simile a un concetto di pluralismo multiculturale, post-moderno, da *cultural studies*, nel quale si dichiara che «l'altro è totalmente altro, non possiamo giudicarlo, dobbiamo lasciare che gli altri si occupino delle loro cose».

Naturalmente i problemi di quest'ultimo modello di pluralismo sono vistosi e ovvi. Cosa fai se l'altro vuole sacrificare dei bambini? Williams non ha trattato la questione in modo veramente adeguato. Perché davvero si può accettare l'alterità islamica soltanto finché questa non entra in contrasto, per esempio, con la nostra ferma convinzione della dignità della donna – per fornire

un esempio che ritengo capitale con riferimento alla discussione in corso.

Ritengo inoltre che, proponendo un modello di pluralismo liberale di gruppo, in altri termini conferendo ai gruppi dei diritti inalienabili come se si trattasse di singoli individui, quello che Williams non affronta (sulla scia dei suoi eroi intellettuali in questo campo – Lord Acton e il monaco anglicano John Neville Figgis⁴) è il fatto che il liberismo favorisce sempre l'individuo rispetto al gruppo e non può portare con sé alcuna nozione forte di personificazione del gruppo. Un «realismo» a livello di gruppo (il gruppo è più della somma delle sue componenti) verrà sempre vinto dal «nominalismo» a livello dell'individuo, dal momento che l'idea di una precedenza dei gruppi rispetto al complesso politico già suggerisce un «nominalismo» contraddittorio (gli stessi gruppi sono altrettanti atomi non relazionati tra loro) – il che è anche un concetto mitico, in quanto i gruppi non «precedono» il complesso politico più di quanto non facciano i singoli individui presumibilmente contraenti citati da Locke.

Acton e i suoi seguaci erano piuttosto confusi su questo punto perché cercavano di combinare la Gran Bretagna liberale con l'eredità pluralista e organicista cattolica e germanica. Ma quest'ultima (come in Otto von Gierke) rimase più coerentemente aristotelica e tomista: anche se la sovranità è dispersa, i gruppi «sociali» sono ancora posizionati secondo una certa unità «politica», per quanto imperfetta. Questa tesi non è la stessa (e questo rappresenta il nocciolo della confusione teoretica) della nozione successiva a Bodin di un singolo centro di sovranità. Qui il punto critico è che i sotto-gruppi sociali dell'età pre-moderna (feudi, università, corporazioni, monasteri) erano anche depositari di un potere politico disperso, vedi per esempio le corti feudali. Ma il modello di Acton cerca meramente di far precedere i gruppi sociali all'unità politica. Tuttavia ciò equivale semplicemente a una adesione al moderno modello politico liberale («liberale» nel senso di un individualismo contrattuale, non di un governo costituzionalmente limitato; Williams, sulla scia di Acton e Figgis, sembra voler mascherare questa distinzione). Di fatto, malgrado tutto, si tratta di recuperare

la nozione ispirata a Bodin e Hobbes di sovranità assoluta, perché il monopolio di una legge totalmente assoluta e di un potere coercitivo sarà ancora necessario per giudicare tra gruppi eterogenei, tanto quanto sarà necessario per giudicare tra i desideri conflittuali degli individui. Proprio per questa ragione il principale promotore del «pluralismo liberale di sinistra», Harold Laski, alla fine optò logicamente in favore di un socialismo di Stato di stampo fabian-marxista come migliore garante, come presumeva, della pari libertà di scelta individuale⁵. Di fatto solo un incorreggibile eccentrico come il defunto e notevole David Nicholas poteva cercare di mantenere l'eredità, evidentemente sconfitta, del pluralismo liberale⁶. Al confronto tuttavia, un pluralismo organicista più sinceramente cattolico, gierkiano e tomista (perché Tommaso d'Aquino non fu assolutamente liberale come Acton ha immaginato!) può sostenere una più logica resistenza al liberismo individualista, dal momento che non porta nessun postulato secondo cui individui o gruppi sussistano «prima» della politica, mentre parimenti (in una tradizione allo stesso tempo aristotelica e agostiniana) non presuppone (come Hobbes e Locke) una politica che preceda la società e le società.

Tuttavia, questo organicismo *non* esclude i principi di un pluralismo più eterogeneo e della tolleranza tra i diversi gruppi. Questo perché, come ho già spiegato, la società politica nel suo insieme non deve essere del tutto in accordo con gli assunti della Chiesa battista – o con gli *umma* musulmani – per potere nondimeno accettare che giochino un certo ruolo sociale nel contribuire alla coesione dell'insieme politico. Ora, piuttosto spesso Rowan Williams sembra indicare qualcosa di simile, ma dovrebbe farlo più chiaramente. Troppo frequentemente parla con i toni dell'incoerenza actoniana – e questo può dare spazio a un linguaggio che risuona «multiculturalista». Probabilmente dovremmo esigere da lui meno «socialismo liberale» (la cui incoerenza fu rivelata molto tempo addietro dalla traiettoria di Laski) e più «socialismo conservatore» del tipo ruskiniano – «conservatorismo rosso», la cui logica è anche vicina alle tradizioni di Cobbett, Chesterton e Belloc ed è davvero più autenticamente cattolica.

La versione di Acton della personificazione del gruppo cade nell'incoerenza metafisica tra nominalismo e realismo, trattando il gruppo come un'unità ontologicamente autonoma «prima» di possedere uno sguardo teso verso la totalità politica e quindi umana. Per cui, anche se si considera la totalità umana rappresentata più da una religione che da uno Stato, questo è solo perché un gruppo religioso come l'islam o la Chiesa è una sorta di sovra-organizzazione politica.

Da qui, per avere la nozione di personalità del gruppo è necessaria una morale teologica – bisogna insomma poter affermare che tale gruppo mira a uno scopo, a un ruolo collettivo che ne inserisce gli obiettivi in una prospettiva più ampia. Come ho già detto, se anche questo gruppo fosse per esempio la Chiesa battista, un cattolico o un agnostico che non si trovino d'accordo con le idee anti-sacramentali o religiose dei battisti dovrebbe comunque poter affermare che, relativamente parlando, essi perseguono certi fini sociali riconosciuti come compatibili con la nostra concezione di dignità umana, e che siano intenti a promuoverla. È un po' come porsi il problema se i pacifisti possano rinunciare alla guerra. Li lasciamo fare perché implicitamente ci convinciamo che il loro iperbolico rispetto per la vita umana afferma realmente un principio base della nostra società. Così in un certo senso il pacifista non è un ribelle: è un soggetto fin troppo leale, fin troppo devoto (anche se in modo rigido) ai principi morali fondanti della legge, e di conseguenza gli concediamo il diritto all'obiezione di coscienza. Simile, fino ad oggi, è stato l'atteggiamento verso l'aborto. Da un punto di vista laico favorevole all'aborto (che naturalmente non condivido) affermeremmo che, benché non ne condividiamo la scelta, è comunque accettabile il fatto che ai medici obiettori di coscienza non venga richiesto di praticare aborti, in nome di un principio generale che condividiamo, cioè il rispetto della vita umana.

Il guaio è che quando si diventa più rigidi e si deve concedere un liberalismo più coerente – che non abbia cioè più alcuna nozione «densa» di che cosa costituisca la dignità umana, e che vada oltre al semplice rispetto della volontà individuale e della felicità materiale – allora tutto vacilla. Così diverse voci tra la stampa laica sostengono oggi in Gran Bretagna che nessuno ha il diritto di ricu-

sare le leggi, e che rifiutarsi di praticare un aborto è una potenziale minaccia contro le donne e i loro diritti e così via.

Il problema allora diventa che, cercando di sostenere un'argomentazione liberale per salvaguardare i diritti dei gruppi, si finirà inevitabilmente per favorire le istanze individuali rispetto ai gruppi. Ad esempio, esistono oggi molti legislatori laici, giuristi teorici, che lavorano al principio secondo cui le Chiese dovrebbero essere legalmente censurate se non accettano il sacerdozio per le donne. Si tratta di una pericolosa tentazione per il futuro. E sebbene io attualmente sia favorevole al sacerdozio femminile per ragioni teologiche, non sono favorevole al fatto che ciò possa essere imposto dallo Stato.

Altri intellettuali laici stanno inoltre criticando il diritto di libertà religiosa, argomentando sul fatto che la concessione di uno speciale diritto di libertà religiosa che sopravvanti la generale libertà di pensiero individuale conceda in qualche modo alla religione (e perciò all'«irrazionale») una dignità e una funzione di tipo pubblico, e accordi una sicura influenza dell'autorità religiosa sui propri membri. Qui davvero la logica liberale è impeccabile, se non ironica, dal momento che la libertà religiosa è parte della storia fondante del liberalismo. Perciò l'idea di concedere un diritto a un gruppo, se basata su principi puramente liberali, verrà sempre scavalcata dai diritti della volontà individuale, che è assai più centrale nell'economia del pensiero liberale. E per questa ragione il liberalismo non può difendere la libertà religiosa corporativa. Il liberalismo è nominalismo, proprio in quanto volontaristico, ed è chiaro che Guglielmo di Ockham dimostrava già tendenze liberali contrattuali, negando qualsiasi concetto di bene comune. Sovente in passato è stata tracciata questa genealogia, e in tempi più recenti in modo particolarmente convincente da André de Muralt⁷. Così l'individuo paradigmatico all'interno del liberalismo è sempre destinato ad essere la singola persona con libero arbitrio, e questa è la ragione per cui un approccio liberale ai diritti dei gruppi e ai diritti dei sodalizi religiosi è destinata a vacillare.

Penso che il «grande errore» di Rowan Williams sia stato quello di confondere e criticare (o almeno di dare l'impressione di far-

lo) queste due concezioni di pluralismo che, per brevità, chiamo «organicista» e «liberale».

Inoltre, penso che in realtà non sia nemmeno corretto fondare la discussione su una sorta di rispetto generico verso i punti di vista religiosi. Le religioni sono veramente troppo diverse tra loro. Per esempio, ironicamente, proprio rileggendo la storia dell'islam non vi si troverà proprio nulla a sostegno del pluralismo organico. L'islam è effettivamente una religione molto individualista. La *sharia* si applica alle dispute tra gli individui. Oltre a questo, si ha un Stato centrale forte con un Califfo che impone la propria sovranità assoluta⁸. In realtà l'islam è proto-moderno nella propria concezione politica – e può benissimo essere che esso abbia contribuito nel Medioevo alla formazione della modernità politica occidentale. Proprio per questa ragione ritengo che per chi crede in qualcosa di simile al pluralismo di gruppo, qualcosa come l'idea di sussidiarietà, qualcosa come la necessità di mettere in discussione la sovranità assoluta dello Stato, ciò può essere moralmente supportato soltanto dalle diverse forme della metafisica cristiana, e in modo specifico da quella cattolica.

Replicando, si potrebbe affermare che è questione di buon senso riconoscere il fatto che le persone vivono in gruppi e non sono essenzialmente individui isolati. Ciò è sicuramente conforme a buon senso, ma – e qui arriva il punto chestertoniano! – soltanto la cristianità cattolica salvaguarda una sensibilità comune che è stata distrutta dal nominalismo laico liberale, il quale sembra avere dalla sua una ragione in astratto più rigorosa. In questo come in altri casi si ha una strana corrispondenza tra la cristianità e la condizione umana, ed è per questo che credo che soltanto continuando ad avere una prospettiva che si rifaccia in un certo senso all'ispirazione cristiana, si possano rispettare i diritti dei gruppi in questa maniera, inclusi i diritti dei gruppi religiosi di altre confessioni.

Per fare un esempio, Rémi Brague ha recentemente suggerito che il cristianesimo è costituzionalmente «liberale», in un modo che l'islam non è⁹. Questo in quanto il Nuovo Testamento abbraccia completamente il Vecchio, vi costruisce sopra e lo legge in una determinata ottica, mentre l'atteggiamento dei cristiani verso il

Corano, che venne più tardi, rimane aperto e problematico. Resta l'eventualità che i cristiani considerino il Corano vero fino a un certo punto, anche se in difetto. Per i cristiani l'islam può essere visto come un «di meno» rispetto alla verità intera. Ma d'altro canto il Corano giudica tanto il Vecchio quanto il Nuovo Testamento come una storpiatura dell'originaria rivelazione «islamica» fatta un tempo ad Abramo. Perciò forse non può guardare all'ebraismo e al cristianesimo come, nella loro piena interezza, a qualcosa di meno rispetto alla verità intera, ma deve, al contrario, considerare tutte le loro specificità come una distorsione del puro monoteismo di Abramo che è semplicemente quanto viene rivelato dal Corano stesso. Così, mentre il cristianesimo può guardare all'islam in generale come a qualcosa di semplicemente difettivo, l'islam guarda alla cristianità nella sua interezza e specificità come a una storpiatura e a un occultamento della verità. Non c'è possibilità di uguaglianza o reciprocità.

12.4. Le reazioni al discorso di Williams

La mia convinzione, secondo cui di fatto sia solo il cristianesimo a poter difendere il pluralismo dei gruppi, è indirettamente confermata dalle reazioni a quanto Williams ha affermato. Nessuno ha compreso le sue argomentazioni sulla «religione in generale». Ci sono stati due tipi di risposte. Per lo più le persone hanno sostenuto che la legge in Gran Bretagna è laica e universale e trae le sue origini dall'Illuminismo. Tuttavia, una percentuale sorprendentemente significativa ha chiamato i media per affermare che «la legge inglese è fondata sulla concezione giudeo-cristiana che deriva dalla Bibbia». Si tratta solo di una mezza verità (parte della quale risale addirittura fino alle oscure selve germaniche!), ma anche di una reazione molto interessante, soprattutto se si considera che anche molti non praticanti hanno rilasciato dichiarazioni di questo tipo.

Ciò che è stato ancora più sorprendente è che l'opinione pubblica islamica più moderata (incluso il dubbio moderato Tariq Ramadan, che in questo caso ha più o meno pugnato Rowan Wil-

liams alle spalle) ha affermato di non desiderare più la *sharia*, e di apprezzare il fatto che la legge in Gran Bretagna sia laica. Ciò sembra suggerire che parecchi musulmani inglesi abbiano già incominciato a conformarsi alla concezione più cristiana di laicità della legge, o anche che questa laicità rappresenti per loro uno dei principali motivi di apprezzamento della Gran Bretagna. Il che è davvero interessante. Gli unici musulmani che hanno accolto favorevolmente il prudente appoggio di Williams alla *sharia* sono state persone o chiaramente estremiste (il che può comprendere fino al 90% della gioventù islamica di Londra) o che potrebbero, come temo, essere portatrici di un certo estremismo strisciante – come per esempio coloro che vorrebbero legalizzare la poligamia. Inoltre in alcuni casi i musulmani hanno replicato sostenendo di essere lieti che l'eredità dell'isola sia cristiana perché, se non si ha intenzione di abbracciare il laicismo, è utile poter fare riferimento a una specifica religione e non a una religione generica. In altre parole, il rapporto con il cristianesimo garantisce una tutela certa contro un laicismo imperante senza limiti.

Dunque la mia conclusione sull'intervento dell'Arcivescovo, per molti versi diligente e raffinato, è che in esso vi sia stata una certa confusione tra il concetto organicista e sussidiario di pluralismo e la dottrina multiculturale. Inoltre, egli ha mancato di sottolineare che se si vuole legare la ragione alla tradizione religiosa, si deve effettivamente avere uno specifico referente religioso. Altrimenti, se si cerca soltanto di mettere insieme in modo neutrale religioni diverse, si finisce per ripiegare su una posizione pluralista laica. E come Phillip Blond ha più volte dichiarato, qualche cosa domina sempre – e mai soltanto in modo formale, ma sempre in modo più o meno sostanziale, per quanto dissimulato.

Quindi forse Rowan Williams non ha affermato in modo sufficientemente netto che abbiamo bisogno di ragionare in modo specifico sulla nostra tradizione cristiana.

Inoltre bisogna mettere in evidenza che esiste un legame tra cristianesimo e universalismo, e che il cristianesimo non è semplicemente un'ulteriore «differenza» o «alterità» che chiede rispetto. Sulla scia del libro di Alan Badiou su San Paolo e la nascita dell'u-

niversalismo dall'evento cristiano, penso che ci siamo ormai lasciati alle spalle questa sorta di postmodernismo, sia da parte laica che cristiana¹⁰. Perché in un certo modo l'universalismo illuminista è solo il figlio bastardo della ricerca universalista cristiana. E come dato di fatto, il concetto cristiano di universalismo è precisamente ciò che tutela l'idea di un pluralismo dei centri di potere in senso positivo e sussidiario. È il primato cristiano della persona che ha dato origine all'idea che i cristiani stessi formino in seno alla cristianità delle libere associazioni con scopi precisi. Perciò il Medioevo ha assistito alla rapida crescita di diversi tipi di libere associazioni che hanno contribuito a rendere l'Europa una corporazione di corporazioni. D'altra parte, dal momento che queste differenti entità – feudi, città, gilde, monasteri, ordini mendicanti, confraternite, università e chi più ne ha più ne metta – dovettero tutte relazionarsi tra loro, quel periodo assistette anche alla crescita del costituzionalismo, o del «liberalismo» in senso stretto e corretto.

Secondo me, per comprendere il peculiare approccio dell'Europa alla politica, questa eredità di lunga data del costituzionalismo cattolico medioevale è assai più importante delle astratte nozioni liberali illuministe. Perché l'Ungheria si è «buttata» nella democrazia pur senza alcuna esperienza e la Russia non riesce a farlo? Perché apparteneva un tempo alla cristianità latina. E quindi credo che ci siano ragioni reali per ritenere che un genuino pluralismo sia alla fine salvaguardato da questa tradizione specificatamente cristiana.

Ciò significa che non possiamo accontentarci (come talvolta Williams sottintende) della semplice idea che la Chiesa sia un'ulteriore corpo sociale precedente la politica, che esercita una critica continua e negativa della politica stessa¹¹. Per questo minimizza la rivendicazione di San Paolo e Sant'Agostino secondo cui la Chiesa (*Ecclesia* – che implica per Paolo qualcosa di simile a un consiglio che governa la *cosmopolis*) è essa stessa un super-organismo di governo che nella sua reale coesione non è più particolare rispetto allo Stato ma più universale di esso, e dentro i confini della propria sovrastruttura tutela molti individui e gruppi diversi tra loro collaboranti.

Di conseguenza, per la strana logica gotica del personalismo, gli individui e i sottogruppi sono al contempo «più» e tuttavia «meno» rispetto alla totalità della società, dal momento che appartenendo a Cristo siamo gradualmente elevati a un livello di eguale e unica fratellanza con Lui. Dal momento che, pur perseguendo un fine politico naturale, sopravanziamo questo fine come persone destinate a un fine soprannaturale. È difficile immaginare qualcosa di diverso dalla logica cristologica e dalla grazia, che sia in grado di assicurare questa «doppia eccedenza», dove sono allo stesso tempo tutelate la collettività e l'integrità del singolo, entrambe coordinate¹².

Per riassumere in due parole: la politica europea è realmente, anzi letteralmente (in termini teologici che prendono la metafora alla lettera) poggiante sul concetto di corpo di Cristo. In quanto gli europei hanno concepito se stessi come individui e gruppi sociali che, più che singole entità, sono personalmente parte del corpo di Cristo e devono aver cura di sviluppare il concetto di istituzioni libere e indipendenti ma collaboranti, talvolta uguali tra loro, altre volte organizzate in modo gerarchico. E in modo abbastanza curioso, in maniera di sicuro appena accennata, questo è anche riconosciuto da molti musulmani – un gran numero dei quali sta arrivando oggi a rivalutare Gesù e i Vangeli.

Note

¹ R. Williams, *Civil and Religious Law in England: a Religious Perspective*, online su <http://www.archbishopofcanterbury.org/1575>. Vedi anche *Multiculturalism: Friend or Foe* given at Toynbee Hall on Wednesday 16 May, 2007, www.archbishopofcanterbury.org/1602

² Vedi l'eccellente saggio di K. Kumar, *The Making of English National Identity*, CUP, Cambridge 1983.

³ Vedi R. Brague, *The Law of God: the Philosophical History of an Idea*, tr. Lydia G. Cochrane, Chicago CUP, Chicago 2007. Brague, pur facendo ottimamente il punto sul processo di laicizzazione della legge nel cristianesimo, sottostima il problema del diritto canonico ed estende erroneamente le sue tesi verso una secolarizzazione dell'etica in quanto tale.

⁴ Lord Acton, *Essays on Freedom and Power*, Thames and Hudson, London 1956. Vedi ad esempio a p. 80, in cui afferma, con anacronismo sconcertante, che la dottrina della libertà e dell'autosufficienza di Adam Smith, che sta alla base del-

Multiculturalismo in Gran Bretagna

203

l'economia politica, si trova già nel Nuovo Testamento! J.N. Figgis, *Churches in the Modern State*, Longmans and Green, London 1913.

⁵ H. Laski, *Liberty in the Modern State*, Penguin, Harmondsworth 1937; B. Zylstra, *From Pluralism to Collectivism: the Development of Harold Laski's Political Thought*, Van Gorcum, Assen 1968.

⁶ D. Nicholls, *Three Varieties of Pluralism*, MacMillan, London 1974.

⁷ A. de Muralt, *L'Unité de la Philosophie Politique: de Scot, Occam et Suarez au Libéralisme Contemporain*, Vrin, Paris 2002.

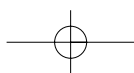
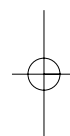
⁸ Cfr. S.M. Khatami, *La Religion et la pensée prises au piège de l'autocratie*, Peeters, Louvain/Paris 2005; Aziz Al-Azmeh, *Muslim Kingship: Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan Polities*, I.B. Tauris, London 2001.

⁹ R. Bague, *Du Dieu des Chrétiens, et d'un ou deux autres*, Flammarion, Paris 2008.

¹⁰ Alain Badiou, *Saint Paul: la fondation de l'universalisme*, PUF, Paris 1997.

¹¹ R. Williams, *Europe. Faith and Culture* discorso tenuto a Liverpool sabato 26 gennaio 2008. Online su <http://www.archbishopofcanterbury.org/1547>

¹² Cfr. J. Milbank, *The Word Made Strange: Theology, Language, Culture*, Blackwell, Oxford 1997, pp. 268-92.



Capitolo tredicesimo

Conoscere la verità attraverso testimoni. La fede cristiana nel contesto del dialogo interreligioso

di Javier Prades

La situazione attuale è caratterizzata da un contesto multiculturale e multireligioso. In questo frangente storico, il cristianesimo non rinuncia alla pretesa di verità del suo annuncio per la salvezza degli uomini (cfr. At 4,11-12). La modalità propria con cui i cristiani assolvono a questo compito è quella di rendere testimonianza al Fatto di Cristo. Sostengono che la loro proposta sia ragionevole, vale a dire, possa essere accolta da qualunque uomo, in quanto è una proposta credibile. Perciò sono sempre stati pronti a dare ragione della propria speranza a chi glielo chieda (cfr. 1Pt 3,15).

Per mostrare la ragionevolezza dell'impresa, si deve da una parte recuperare la legittimità della domanda filosofica e religiosa sulla verità, in un tempo che sembra precluderla a priori; in secondo luogo si deve chiarire la natura originale della testimonianza cristiana; infine si deve poter mostrare che la testimonianza è una modalità adeguata di conoscenza e trasmissione della verità. Cominciamo dalla prima questione.

13.1. Il problema della verità nel contesto del dialogo fede-religioni

13.1.1. Frammentazione del senso e ritorno del sacro

Nella cultura occidentale è diventata sempre più problematica la proposta della verità: «Ad attraversare la molteplicità delle espressioni dell'epoca attuale è l'inclinazione a collocare fra parentesi, ma in definitiva a lasciare venire meno, qualsiasi riferimento comune alla verità [...] la si ritiene non più proponibile, ma ancora meno dimostrabile, nel senso della modalità nella quale i singoli elementi del vissuto personale arrivano ad unificarsi fra di loro»¹. Non si ritiene più possibile che fra gli interessi comuni si possa annoverare la determinazione dei criteri ultimi di giudizio, fino al punto che questa impossibilità diventa una prescrizione alla quale il singolo deve attenersi per poter vivere in rapporto con il resto della società.

In questo contesto, dove si postula la frammentazione del senso, si registra simultaneamente il dato della crescita di interesse per le espressioni religiose. Il ritorno del sacro non assicura di per sé che cambi quel clima culturale, in quanto molte manifestazioni del cosiddetto «sacro selvaggio» non contestano la scomparsa della verità, anzi, vi sono funzionali. A quali condizioni l'interesse per la religione, inaspettato fino a qualche decennio fa, può diventare favorevole alla causa della verità? Vale a dire, che nesso c'è fra religione e verità?

G. Steiner, fra tanti altri, ha rivendicato la legittimità della domanda sul perché ultimo, che non può essere cancellata se non con una indebita censura². E H.U. von Balthasar ha ricordato che quella domanda filosofica circa il senso dell'essere: «perché esiste l'essere e non il nulla?», diventa domanda religiosa quando si riferisce all'uomo: «che senso ha quell'essere singolare che si interroga sul senso dell'essere?». Questa è infatti la questione della salvezza, ed è stata da sempre posta dalle religioni, nella misura in cui si interrogano sul significato del mondo e dell'uomo. La filosofia che si pone la domanda sul fondamento e la religione che si domanda sul significato del mondo e dell'uomo convergono obiettivamente

te a quel livello ultimo. Il riferimento alla verità è strutturale alla vera domanda religiosa, e ogni vera filosofia si pone gli interrogativi ultimi, che possiamo chiamare religiosi³. Orbene, la religione non esiste in astratto ma si dà sempre storicamente nella forma concreta delle diverse religioni, e quindi non si può evitare la questione del rapporto fra religione, religioni e verità.

La fede cristiana accoglie intrinsecamente il riferimento alla questione della verità (al fondamento). Perciò non ha neanche escluso la dimensione religiosa come ingrediente della *fides* teologica – si pensi alla classica disputa *de vera religione* che apriva i manuali di apologetica. È un primo motivo per cui la fede si deve confrontare con le religioni. Ma lo deve fare per una ragione teologica ancora più profonda: la fede sostiene che Dio stesso si è incarnato e di conseguenza è possibile per la libertà umana sempre storicamente situata, incontrarlo nella storia, dove co-esistono le religioni. Si capiscono bene i richiami del magistero della Chiesa al dialogo con le religioni non solo in chiave tattica – per agevolare una convivenza basata sulla buona volontà –, ma come intrinseca dimensione della missione evangelizzatrice.

13.1.2. Il rapporto fede-religioni esige ripensare la questione della verità e della libertà

Nel dialogo interreligioso, la teologia cattolica non si può limitare a classificare le diverse modalità di comprensione del fenomeno delle religioni, secondo la nota tipologia di modelli: esclusivista, inclusivista, pluralista⁴. Queste tipologie, anche se riflettono differenze reali nel pensare la modalità con cui ciascuna religione partecipa della salvezza cristologica, non sono in grado di spiegare fino in fondo l'originalità della rivelazione storica di Cristo rispetto alle esperienze religiose dell'umanità.

Una delle ragioni decisive di questa insufficienza è di ordine filosofico: tali modelli sono debitori di una concezione moderna di «intenzionalità», caratterizzata da un marcato gnoseologismo. In questa concezione, il rapporto dell'uomo con la verità si riduce ad espressione concettualistica della conoscenza rappresentativa. Nel

processo di conoscenza, «l'affermazione della verità è il frutto, di carattere rappresentativo, di una mera operazione concettuale. E l'azione è l'esecuzione di questo ideale previamente conosciuto, la messa in pratica»⁵. Tale impostazione deriva inevitabilmente da una ragione «separata» (astratta e assoluta) e ha come conseguenza l'immane fatica a integrare sapere e libertà. Se la modernità ritiene conquiste irrinunciabili sia la dignità del sapere che della libertà, il modello teorico, di taglio «intellettualista» che si propone, rende quasi impossibile spiegare il nesso fra sapere e libertà. Infatti, la ragione poggia «sull'evidenza di connessioni del sapere indifferenti alla libertà, concepita come perturbante. Nondimeno, per inevitabile moto di compensazione, l'argomento supremo per la legittimazione del sistema pubblico della ragione rimane la sua congruenza con la dignità individuale della coscienza»⁶.

In una simile comprensione della ragione, la fede viene relegata alla pura sfera del sentimento, estrinseca alla ragione e giustapposta ad essa, nell'accesso alla verità divina. Le teologie debitorie di questo dualismo moderno non possono non trovarsi in un impaccio quando devono situare la fede nei confronti delle religioni. Le soluzioni che da esse provengono oscillano dalla rigida ripetizione della dottrina al relativismo ermeneutico. Nell'ovvia diversità di queste posizioni si riconosce tuttavia la stessa matrice moderna, incapace di rendere conto sia dell'originalità dell'avvenimento di Cristo che del rapporto fra verità (sapere) e libertà. Non riescono a proporre un modello teorico in grado di veicolare la pretesa originale della rivelazione cristiana: quella di attribuire valore veritativo a un Fatto storico liberamente deciso da Dio, che si rivolge alla nostra libertà storica. Infatti, Dio Padre non ha voluto comunicarsi agli uomini attraverso un'idea, ma ha voluto manifestarsi attraverso il Figlio suo incarnato. Gesù Cristo, inviato dal Padre, ha deciso liberamente di farsi conoscere (rivelazione) passando attraverso l'atto di libertà del singolo uomo che lo accoglie grazie al dono dello Spirito (fede). Questo incontro fra il singolo uomo e la Verità riveste una modalità testimoniale, intesa nella sua accezione più profonda, come caratteristica intrinseca dell'atto libero che intenziona il reale.

La proposta teologica sulla rivelazione e sulla fede deve essere ripensata dal punto di vista epistemologico e ontologico. Il compito esige di prendere sul serio la «differenza» costitutiva in cui vive l'uomo, dove risulta determinante il ruolo della sua libera decisione per poter accedere al fondamento. Non è che la verità coincida con il risultato della decisione dell'uomo – non è l'uomo che produce la verità – e tuttavia la verità, trascendente ed assoluta, per attestarsi, esige l'atto di tale decisione⁷. Diversamente dall'impostazione moderna, l'intenzionalità possiede una configurazione pratica che corrisponde alla modalità con cui il fondamento si offre nella storia all'atto della libertà umana («simbolica»). Si tratta di cogliere fino in fondo che l'essere è l'avvenimento che interpella originariamente la decisione della libertà, manifestandosi (anticipandosi, promettendosi) in ogni essente. L'essere è l'evento che si rivolge alla libertà/fede in ogni essente (luogo della differenza), nel quale appare ciò che è. In questo contesto si inserisce la fede come correlato dell'interpellazione dell'evento, secondo una concezione di evidenza più ampia di quella concettualistica. All'interno di questa prospettiva ontologica l'atto di libertà mediante il quale il soggetto decide della sua umanità, costituisce il luogo della comunicazione del fondamento trascendente⁸.

In consonanza con il rinnovamento ontologico accennato, si deve notare che gli studi recenti sulla religione valorizzano il rito religioso in chiave veritativa⁹. Nell'azione rituale, tipica della religione, l'uomo riconosce il modo proprio di accedere alla verità. L'affermazione della verità è compiuta soltanto quando si riprende personalmente il contenuto del rito nella decisione di aderirvi. Il gesto rituale, interrompendo il corso ordinario delle azioni, distoglie l'uomo dall'affermare la verità come un prodotto della propria capacità. A differenza delle azioni ordinarie in cui l'uomo produce l'effetto, l'azione rituale consente all'uomo di porre in atto quella decisione che manifesta il senso originario del suo agire. In quei gesti rituali, che hanno sempre un carattere particolare ma sono di portata universale, la decisione dell'uomo su se stesso include la determinazione del proprio destino: l'uomo riconosce un Altro prima di lui, irriducibile alla somma di tutti gli uomini, in modo tale da poter fare

l'esperienza dell'essere se stesso veramente. Tipico dell'azione rituale è restituire l'unità dell'esistenza personale con l'origine, che si deve riprendere sempre, perché non è mai pienamente coincidente con l'esito della concreta decisione avvenuta. Ciò che accade in modo paradigmatico nell'azione rituale potrà dilatarsi a tutte le azioni quotidiane del soggetto fino ad informare l'intera vita (come si vede in modo singolare, nel cristianesimo, nell'azione eucaristica).

Tenendo presente il ripensamento filosofico e religioso che abbiamo accennato, la rivelazione cristiana ha la pretesa di rispondere, in modo assolutamente gratuito, a questa struttura della verità, che tutte le religioni cercano e che tuttavia non riescono a realizzare completamente.

13.2. Che significa testimoniare la fede cristiana?

Secondo la rivelazione cristiana, «ogni singolo uomo può aderire al fondamento originario e trascendente solo nell'atto della libera decisione in favore di quell'evento che realizza l'evidenza di tale fondamento. Questo evento è Gesù Cristo»¹⁰. Egli, nella sua singolarità di Figlio di Dio incarnato, pretende di realizzare la pienezza universale (escatologica) della rivelazione di Dio, vale a dire, pretende di rimandare al fondamento originario. Così attua storicamente il senso ultimo del mondo e dell'uomo – come risposta alla domanda religiosa sulla salvezza – donandosi alla concreta libertà storica del singolo uomo.

La categoria che esprime bene l'incontro dell'uomo con la realtà è quella di testimonianza, intesa come la risposta al fondamento da parte della libertà finita¹¹. L'importanza di questa categoria è stata recuperata nella teologia post-conciliare: «La fede nella rivelazione storicamente avvenuta viene comunicata per mezzo della testimonianza. Stando così le cose, la testimonianza è uno dei concetti centrali della teologia cristiana»¹². Infatti, sia nel caso singolare della libertà di Gesù che risponde al Padre, essendo il Figlio di Dio, sia nel caso dei cristiani che vivono la Parola, il sacramento, la comunione e l'autorità, mediante il dono dello Spirito Santo, ci troviamo

davanti alla struttura testimoniale della rivelazione e della fede, e della sua trasmissione. Solo quando la testimonianza viene collocata in questo incrocio filosofico-teologico risulta determinante per dire la novità irriducibile del Fatto cristiano e per indicare la modalità specifica di dialogo con le religioni e con le culture, liberandosi dalle precomprensioni riduttive con cui spesso viene concepita, e che la rendono inutile per il compito fondativo che le spetta.

Superfluo rilevare che la testimonianza risulta efficace per un recupero della dimensione esistenziale della fede, in quanto esprime una decisione personale che coinvolge la vita mediante un legame affettivo. Sembrerebbe questo il modo con cui la testimonianza corregge la deriva intellettualistica di una fede che si identifica con la ripetizione della dottrina corretta. Ma si deve essere attenti a non perdere la ricchezza teoretica del rapporto testimonianza-verità che abbiamo accennato prima e sul quale ritorneremo ancora. Si deve subito chiarire, a scanso di equivoci, che la testimonianza non si limita ad una sorta di autoreferenzialità biografica del credente, invece dell'attestazione della rivelazione divina. Anche se la testimonianza cristiana coinvolge sempre il testimone non si deve dimenticare che questi «intenziona quel referente irriducibile [Gesù di Nazaret] come termine risolutivo del gesto sul quale si concentra, e mira esplicitamente a renderlo apprezzabile come l'inizio e il compimento dell'atto di fede che desidera propiziare»¹³. Per la sua natura veritativa, la testimonianza non si può identificare soltanto con la manifestazione dell'evidenza degli effetti buoni della fede (al modo del buon esempio) o con la persuasione vissuta della sua esistenza. Il suo compito non si limita a offrire una rilevanza affettivamente coinvolgente per compensare un difetto di evidenza della rivelazione. La testimonianza ha la pretesa di veicolare efficacemente la verità di Cristo.

13.3. Alcuni tratti della testimonianza come processo di conoscenza della verità

La riduzione etica o sentimentale della testimonianza è inevitabile conseguenza della difficoltà a riconoscerla come modalità di conoscenza della verità. Le implicazioni gravemente negative di tale

debolezza per la fede cristiana sono palesi a tutti. La fatica nasce dall'impoverimento della trasmissione della rivelazione secondo la sua natura originale, ma ha anche delle radici filosofiche antiche. A sua volta, la diffidenza nei confronti della testimonianza come categoria filosofica si è riversata in diversi momenti della cultura occidentale sul rapporto fra verità e cristianesimo. Sono due aspetti che si influenzano a vicenda.

Tenendo conto di questa travagliata storia filosofico-teologica, si deve dare il benvenuto ai tentativi di ripresa teoretica della testimonianza, in atto dagli anni Settanta, non di rado dovuti all'interessamento dei pensatori cristiani. Per fare soltanto qualche nome, in area tedesca si può indicare K. Hemmerle con il suo saggio «Verità e testimonianza» del 1970¹⁴. In area italiana rimane come spartiacque il famoso congresso di Roma del 1972 nei cui atti si ritrovano i grandi esponenti della riflessione internazionale di allora¹⁵. Non vi è dubbio che l'area francofona si è particolarmente occupata di questo problema, dove autori come P. Ricoeur, sulla scia di J. Nabert, o più recentemente J.L. Marion, indicano vie per un rinnovamento del problema¹⁶. Ma anche in area anglofona si è svolto un interessante lavoro di riflessione a partire, per esempio, dalla contrapposizione classica fra Locke-Hume e Thomas Reid in merito all'evidenzialismo e al principio di credulità¹⁷.

Indichiamo in modo sintetico alcune delle problematiche inerenti alla valenza veritativa della testimonianza. In questo modo affrontiamo, pur provvisoriamente, la terza delle questioni che avevamo aperto all'inizio.

13.3.1. Il sospetto nei confronti della testimonianza come metodo di conoscenza

La diffidenza verso la testimonianza come modalità di conoscenza della verità trova le sue radici lontane nel pensiero aristotelico. Nella *Retorica* si studiano le prove o mezzi per persuadere, vale a dire, quelle tecniche di persuasione che raggiungono non un giudizio necessario ma soltanto probabile. In tale sede Aristotele considera la testimonianza fra le prove «extra-tecniche», esteriori all'ar-

gomento dell'oratore. Perciò chi si serve della testimonianza non è un vero e proprio maestro, perché essa occupa un luogo inferiore, vista la sua esterioresità all'argomentazione stessa¹⁸.

Nella tradizione epistemologica moderna, autori come Cartesio, Locke o Kant esprimono il loro sospetto nei confronti della testimonianza come fonte legittima di conoscenza, in linea con la concezione di ragione «separata» che abbiamo descritto prima¹⁹. Ma, nel contesto della discussione sulla verità del cristianesimo, ciò che era stata diffidenza si tramuterà in esclusione del valore veritativo della testimonianza.

Sarà Spinoza a denunciare la contraddizione di una «rivelazione storica dell'Assoluto» in quanto il testimone parla di avvenimenti particolari della storia, che la ragione protesa alla verità universale non è chiamata a prendere in considerazione. Ritiene contraddittoria la pretesa di trovare la verità universale ed eterna in quei particolari cambiamenti dei quali rendono testimonianza i profeti e gli autori sacri. Questo divorzio fra mediazione testimoniale e ragione universale, nettamente rappresentato dalla posizione spinoziana, si è aperta la strada nella filosofia e la teologia, e C. Bruaire ritiene che si trovi alla radice di tante forme di irreligione di massa ai giorni nostri²⁰. In continuità con questa diagnosi, X. Tilliette ha identificato la radice dell'opposizione moderna fra ragione e testimoni nella famosa querelle settecentesca fra verità di ragione e verità di fatto²¹. Per Lessing e gli illuministi, il cristianesimo della ragione poteva fare a meno dei testimoni dei fatti storici poiché la dottrina in quanto tale giustifica se stessa. Infatti, giunti alla maturità razionale del cristianesimo si può relativizzare la sua origine storica e con ciò la rispettiva testimonianza (profezie, miracoli, gesti, resurrezione...).

Come si vede, una comprensione della testimonianza ridotta a completamento etico o a pura conferma esteriore di una dottrina già acquisita per via intellettuale non solo rende superflua la testimonianza ma si piega a una riduzione – ben più grave – della comprensione stessa della verità e della natura del cristianesimo.

13.3.2. Il percorso veritativo della testimonianza

Ricoeur ci introduce utilmente alla descrizione della testimonianza in quanto intende affrontare *in recto* l'obiezione illuministica al cristianesimo, vale a dire, l'(im)possibilità che avvenimenti puramente contingenti possano attestare l'assoluto. Si ha il diritto di investire di carattere assoluto un momento della storia?²². Per rispondere, l'autore francese afferma, seguendo Nabert, che una filosofia della testimonianza sarà possibile soltanto là dove la questione dell'assoluto sia significativa. Porsi la domanda filosofica sulla testimonianza vuole dire porsi la domanda sulla testimonianza dell'assoluto o, meglio ancora, sulla testimonianza assoluta dell'assoluto²³.

La testimonianza appare legata a ciò che egli chiama «l'affermazione originaria», vale a dire, l'atto interiore per cui ognuno raggiunge una certa idea ultima di sé²⁴. Perché questo processo possa accadere nella condizione storica del singolo, ritiene come insufficienti sia «l'esempio» che «il simbolo». Il primo, perché si risolve nella regola, nella legge, oppure nella sublimità morale, ma il male apre un abisso che non si può chiudere nell'appello alla legge e richiama un avvenimento nel quale attraverso fatti contingenti si possa attestare il superamento qui e ora dell'ingiustificabile (il male): c'è bisogno dunque di «azioni assolute»²⁵. Neppure il «simbolo» è sufficiente in quanto gli manca la storicità e la concretezza, anche se, a differenza dell'«esempio», non svanisce così velocemente perché «dà a pensare». La questione filosofica della testimonianza consiste, per il filosofo francese, nel domandarsi se si può rivestire di assoluto un momento della storia, vale a dire, se si possono comporre in unità l'interiorità dell'affermazione originaria e l'esteriorità delle azioni assolute, nell'orizzonte di una vita umana segnata dal male ingiustificabile.

Ricoeur propone a tale scopo di identificare una doppia esegesi in un unico processo articolato, come i due fuochi di una ellisse: l'atto di comprensione storica dei segni donati dall'assoluto e l'atto della coscienza su di sé. I segni che l'assoluto fa apparire nella storia (i profeti di Israele, il kerigma ecclesiale) sono i segni attraverso

i quali la coscienza riconosce se stessa. Come accade questo processo? Per il filosofo francese, la testimonianza dei segni storici implica la donazione libera di qualcosa da interpretare in quanto manifestazione dell'assoluto, e anche l'interpellazione o esigenza inevitabile di interpretazione. Tale processo di interpretazione dei segni coincide in atto con il processo dell'interpretazione di se stesso, in modo tale che il progresso della coscienza verso se stessa implica la massima attenzione ai segni storici dell'assoluto. La più profonda interiorità dell'atto corrisponderebbe con la più grande exteriorità del segno, non per una debolezza della testimonianza, come pensava Aristotele, ma per il carattere storico e finito della coscienza. La riflessione non può produrre da sé l'unità dei due poli, ma li può riconoscere, e può verificare che non sono eterogenei²⁶. Nella modalità della testimonianza l'atto di manifestazione assoluta è indissociabile da una adesione che comporta un'elezione, nella correlazione di atti di giudizio. Nel testimone si riconosce l'espressione di una libertà che si desidera avere. Ciò che per il soggetto è ancora soltanto un'idea, nel testimone si riconosce come storicamente esistente: esiste un altro che è simultaneamente libero e reale. Questo riconoscimento non è possibile se non grazie a un atto della stessa natura che è l'atto interiore della liberazione propria.

Il tentativo ricoeuriano stimola il compito di esemplificare e approfondire l'unità dei due momenti – interiore ed esteriore – dell'unico processo interpretativo, e con ciò la sua portata ontologica e veritativa. In particolare ci si chiede come la donazione del segno viene accolta dal soggetto e come si compie il processo di interpretazione del segno e di se stessi.

Può esserci di aiuto la riflessione di L. Giussani dove, con grande valenza educativa e senza pretese tecniche, descrive l'incontro cristiano, mettendo in luce alcuni aspetti del processo veritativo inerente alla testimonianza cristiana²⁷. Descrive l'incontro con il testimone usando la metafora di una «scintilla». La scintilla scatta in quanto nel soggetto sorge immediatamente l'intuizione che il testimone porta qualcosa di vero per se stessi. Tale intuizione commuove il soggetto per l'imponenza inevitabile della verità – ciò che chiama corrispondenza con il plesso di esigenze costitutive della

condizione umana – e fa emergere in lui una «povertà di spirito», che mette a nudo il suo cuore. «La scintilla è lo scattare di una coscienza nuova dell'origine di sé, di un sentimento di sé diverso, nuovo. Ma un sentimento di sé è sempre dovuto a un fenomeno originale; il sentimento di sé dipende dall'immagine che abbiamo della nostra origine, dell'origine dell'io». Questa immagine originale dell'io – continua Giussani – è trasformata quando l'io, interessandosi a ciò che ha incontrato, secondo una «attrattiva» che viene dall'esterno, è portato a una scoperta nuova di se stesso. Così avviene la decisione di aderire a quella realtà esteriore che ha svelato il profondo di sé, e rimanda in modo nuovo a un rapporto con Dio che era già dato all'io nella sua immagine originale, e che adesso appare profondamente nuovo: «la decisione è generata dalla scoperta che il proprio io è attratto da un Altro, che la sostanza del mio io, la sostanza del mio essere, il mio cuore, è identica a “essere attratto da un Altro”»²⁸. La profondità di questo incontro – non più soltanto esteriore con il testimone, ma simultaneamente interiore – è tale che Giussani parla di concezione: «è realmente una concezione di sé che viene da questo abbraccio profondo del mio io con l'Altro, di cui scopro, accetto e riconosco l'attrattiva».

L'approccio giussaniano, pur brevemente accennato, offre alcuni elementi preziosi per comprendere la valenza veritativa della testimonianza. È convergente sia con la rinnovata comprensione ontologica dell'intenzionalità sia con la descrizione dell'azione rituale esposte sopra, che fungono da premesse per una comprensione della testimonianza, che, come chiedeva Ricoeur, non resti sottoposta al «sapere assoluto» e neanche a un relativismo ermeneutico.

Alla luce del percorso, si possono indicare alcuni elementi che suggeriscono uno sviluppo possibile: a) il ruolo determinante dell'evidenza di Qualcuno che riempie l'intuizione del soggetto nell'esperienza di corrispondenza attraverso il segno (ricordiamo quanto detto sull'essente come luogo della differenza)²⁹. b) Poiché si tratta di un'evidenza non ridotta intellettualisticamente diventa decisiva l'unità dell'esperienza di riconoscimento veritativo e di adesione affettiva che ottiene la libera decisione su di sé e sul segno. c) La

connessione fra l'interpretazione di sé e l'interpretazione del segno (testimone) avviene in quanto l'immagine originale dell'io implica costitutivamente un rapporto a Dio, che l'incontro con il testimone non cancella, ma rinnova radicalmente. L'impostazione della testimonianza si radica nella comprensione dell'esperienza elementare dove l'uomo scopre «io-sono-Tu-che-mi fai». Davanti al Testimone divino, quello stesso uomo arriva a dire «io-sono-Tu-che-mi-vieni-incontro». d) L'interpretazione della testimonianza non dipende originariamente dal problema del male, in quanto prende le mosse dalla consistenza dell'esperienza creaturale, che non è stata cancellata dal peccato originale. Né sottovaluta l'importanza del Testimone redentore, vale a dire, Colui che pone l'azione assoluta della vittoria della misericordia sul male ingiustificabile. e) L'esito della decisione è un'assimilazione talmente profonda che si può parlare di una «concezione» dell'io, quello che il linguaggio paolino e giovanneo identifica come «nuova nascita» o «nuova creazione». L'interpretazione nuova dell'io è profondamente interpersonale e dialogica. E può essere molto drammatica perché ci si può sempre difendere dall'evidenza riconosciuta³⁰. f) Su questa impostazione della testimonianza si può ben articolare una concezione sponsale della vita come vocazione, in dialogo con il Mistero di Dio attraverso ogni circostanza vissuta.

13.4. A modo di conclusione

Il nostro mondo multiculturale e multireligioso è segnato dall'apparente impossibilità di proporre la verità. La rinascita della religione non è di per sé determinante per superare questa situazione. Va recuperata la domanda sulla valenza veritativa della religione e della filosofia.

In tale contesto l'originalità cristiana è quella di annunciare una verità definitiva per il mondo e per l'uomo. La fede si deve paragonare con le religioni sul terreno della verità e della libertà.

Poiché la concezione moderna di ragione «separata» fa fatica ad articolare verità e libertà, c'è bisogno di un ripensamento dell'on-

tologia e anche di un ripensamento della natura rituale della religione come accesso alla verità.

La rivelazione cristiana ha la pretesa di attribuire valore veritativo a un Fatto storico liberamente deciso da Dio, che si rivolge alla nostra libertà storica.

La testimonianza cristiana è una dimensione essenziale della rivelazione. Non può essere ridotta a pura autoreferenzialità, né a supplemento affettivo di una mancata evidenza, ma intenziona un referente preciso: Gesù Cristo e Dio Trino.

Nella testimonianza il soggetto decide di se stesso in rapporto all'Assoluto nell'interpretare il segno storico che suscita l'attrattiva, coinvolgendo la sua adesione (unità di conoscenza, affezione e libertà) fino a potersi parlare di concepimento nuovo dell'io.

Note

¹ S. Ubbiali, «La religione e le religioni. Trascendenza, fede e pluralismo», in M. Serretti (a cura di), *Unicità e universalità di Gesù Cristo*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, pp. 113-147, 133.

² G. Steiner, *Errata. El examen de una vida*, Siruela, Madrid 1992. p. 207.

³ H.U. von Balthasar, *Epilogo*, Jaca Book, Milano 1994. p. 100. Sull'obiettivo coincidenza della domanda religiosa con il livello più alto di domanda della ragione si veda *Fides et Ratio* 33. Ampiamente per questo paragrafo A. Scola, «Gesù Cristo: religioni e testimonianza», in M. Serretti (a cura di), *L'attuale controversia sull'universalità di Gesù Cristo*, Roma, L.U.P., 2002. pp. 5-13.

⁴ Cfr. un panorama di insieme in Serretti, *op. cit.*

⁵ A. Scola, *ibid.*, p. 9.

⁶ P.A. Sequeri, «Coscienza credente e mediazione della testimonianza», in M. Neri, *La testimonianza in H.U. von Balthasar*, EDB, Bologna 2001, pp. 7-20.

⁷ Cfr. J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1982⁵, p. 123.

⁸ Cfr. *Fides et Ratio* 80, 48, 83, 99. Cfr. A. Scola, G. Marengo, J. Prades, *Antropologia Teologica*, Jaca Book, Milano 2006²; H.U. von Balthasar, *Teológica 1*, Encuentro, Madrid 1997. Ubbiali parla di una ermeneutica non relativistica ma aperta all'ontologia, *op. cit.*, p. 137.

⁹ S. Ubbiali, *op. cit.*, p. 125 sgg. N. Reali (a cura di), *Il mondo del sacramento*, Paoline, Milano 2001.

¹⁰ A. Scola, *op. cit.*

¹¹ Cfr. von Balthasar, *Teológica 1*, cit., pp. 92, 172-186.

¹² K. Hemmerle, «Verità e testimonianza», in P. Ciardella, M. Gronchi (a cura di), *Testimonianza e verità. Un approccio interdisciplinare*, Città Nuova, Roma 2000, pp. 307-323, in part. 307.

¹³ P.A. Sequeri, *op. cit.*, p. 12, *passim*.

¹⁴ K. Hemmerle, *op. cit.*

¹⁵ E. Castelli (a cura di), *La testimonianza*, Istituto di Studi Filosofici, Roma 1972. AA.VV., *L'evidenza e la fede*, Glossa, Milano 1988. A. Milano, *Quale verità? Per una critica della ragione teologica*, Dehoniane, Bologna 1999.

¹⁶ P. Ricoeur, «L'herméneutique du témoignage», in *La testimonianza*, cit., pp. 35-61. J. Nabert, *Le desir de Dieu*, Cerf, Paris 1996, pp. 263-380. E. Barbotin, *Le témoignage*, Culture & Verité, Bruxelles, 1995². J.L. Marion, *Étant donné*, PUF, Paris 1998², pp. 302-305. «Le témoignage. Perspectives analytiques, bibliques et ontologiques», *Philosophie*, n. 88, 2005.

¹⁷ Cfr. C.A.J. Coady, *Testimony. A Philosophical Study*, Clarendon Press, Oxford 1992. J. Lackey, E. Sosa (eds.), *The Epistemology of Testimony*, OUP, Oxford 2006.

¹⁸ Testi di Aristotele e commento in P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 40.

¹⁹ Cfr. *passim* R. Pouivet, «L'épistémologie du témoignage et les vertus», *Philosophie*, n. 88, 2005, pp. 11-27, in part. 12-13; S. Chauvier, «Le savoir du témoin est-il transmissible?», *Philosophie*, n. 88, 2005, p. 46.

²⁰ Cfr. C. Bruaire, «Témoignage et raison», in *La testimonianza*, cit., pp. 141-149.

²¹ Cfr. X. Tilliette, «Témoignage et vérité. Valeur et limites d'une philosophie du témoignage», in *La testimonianza*, cit., pp. 89-100.

²² P. Ricoeur, *op. cit.*

²³ Non tutti concedono questa articolazione immediata fra testimonianza e assoluto. È discussa la validità della conoscenza derivata dalla testimonianza nei vari campi delle scienze naturali, sociali e giuridiche, anche a prescindere esplicitamente dal rapporto con l'assoluto. Cfr. i saggi di Pouivet e Chauvier citati. Si può forse riservare la descrizione di ciò che Ricoeur chiama il «problema filosofico» della testimonianza all'esperienza del valore di tipo spirituale, dove certamente gli elementi portanti sono l'immanenza storica e la trascendenza. Cfr. E. Barbotin, *op. cit.*, pp. 35 sgg.

²⁴ Cfr. S. Ubbiali, *op. cit.*, p. 122. E. Barbotin, *op. cit.*, p. 40.

²⁵ Per Nabert e Ricoeur il problema del male è determinante nel dire la natura della testimonianza. L'unica risposta al rimorso per un'offesa non più riparabile è che la vittima condivida la sofferenza del colpevole: ciò è possibile solo per la testimonianza di uomini che nella loro vita attestano la presenza dell'assoluto, coi quali si possa misurare il proprio essere.

²⁶ P. Ricoeur avverte che, se si accetta la conoscenza oggettivante come modalità epistemologica per giudicare la coscienza di sé, si produce una deplorabile *metábasis eis allo genòs* (*op. cit.*, p. 58). Cfr. anche P.A. Sequeri (*op. cit.*, p. 8) e K. Hemmerle (*op. cit.*, p. 320).

²⁷ Cfr. L. Giussani, *Certi di alcune grandi cose*, Rizzoli, Milano 2007, pp. 204-228, *passim*. Id., *Il Senso Religioso*, Rizzoli, Milano 1998, soprattutto i capitoli 1, 5, 10 e 12.

²⁸ Non a caso Agostino si accorge che è stato attratto da una bellezza tanto nuova quanto originale: «Tardi ti amai, bellezza così antica e così nuova, tardi ti amai» (*Confessioni* x, 27, 38).

²⁹ La donazione non è semplicemente di un significato da interpretare, ma, nei termini dell'ontologia che abbiamo presentato, si tratta della donazione dell'essere come avvenimento che interpella originariamente la decisione della libertà, manifestandosi in ogni essente.

³⁰ Nella sua conversione, P. Claudel descrive la «scintilla» scattata immediatamente, e la battaglia, durata quattro anni, fra la forza di quell'evidenza della verità e le sue convinzioni filosofiche materialistiche nonché il suo sentimento anticattolico. Cfr. *Ma Conversion*, in *Œuvres en prose*, Gallimard, Paris 1965, pp. 1008-1014.

Capitolo quattordicesimo

Multiculturalismo e comunità civile nello Stato liberale: verità e libertà religiosa

di David Schindler

Premessa

Lo Stato liberale ha una capacità fortemente limitata di trattare in maniera adeguata il problema del multiculturalismo. Queste limitazioni hanno origine nella incapacità dello Stato liberale di consentire una partecipazione attiva alle proprie istituzioni¹ pubbliche (economiche, politiche, accademiche e culturali) di persone provenienti dalle principali tradizioni religiose del mondo, se non nella misura in cui riesce a inglobarle nelle sue concezioni liberali di libertà, ragione e religione. Senza dubbio, questa interpretazione appare contro-intuitiva, poiché sembra porre in discussione la caratteristica peculiare attribuita a uno Stato liberale: *la sua straordinaria capacità, per l'appunto, di tollerare le differenze*, persino le più radicali, fra i suoi cittadini. È dunque necessario definire con cura il tema della discussione e, a tale fine, vorremmo iniziare con alcune definizioni e osservazioni generali.

14.1. Il liberalismo e la pura nozione giuridica dell'arte di governare

Per «Stato liberale» intendo lo Stato moderno concepito essenzialmente come ordine giuridico: uno Stato che assume come suo sco-

po la protezione dei diritti, anche quando concepisce i diritti principalmente nei termini negativi di immunità dalla coercizione. Lo Stato giuridico considera proprio compito la individuazione delle procedure necessarie per giudicare in modo equo le contrastanti modalità di esercizio della libertà dei singoli nella società, cosa distinta dal difendere, o dal richiamare in modo esplicito, qualsiasi verità alla quale i singoli possano essere già «vincolati» in quanto essere umani. Di conseguenza, tale Stato tende a sostituire il concetto di bene comune con quello di ordine pubblico. Nella versione anglo-americana (in contrasto con le versioni dell'Europa continentale), questa sostituzione non presume l'istituzione di una verità «secolarista». Al contrario, questo Stato proclama la sua incompetenza in materia di verità sulla natura e il destino della persona. Per dirla con John Courtney Murray, l'ordinamento costituzionale americano comprende «articoli di pace» in antitesi con «articoli di fede». Lo Stato liberale americano sostiene di essere particolarmente in grado di assecondare la libertà vera – e di difendere specialmente i diritti *di tutte le persone* – poiché *non* anticipa alcuna verità della persona, *assolutamente nessuna verità della persona*. Più che eliminare la questione della verità, lo Stato giuridico (del liberalismo anglo-americano) vuole semplicemente trasferirla al di là della sfera dello *Stato*, in modo da garantire l'assoluta libertà dei cittadini di impegnarsi nella ricerca della verità nell'ambito separato della *società*.

Inutile dire che l'argomento ha un'importanza rilevante. Innanzitutto, desidero sottolineare che la volontà liberale di proteggere la dignità di tutti gli esseri umani, nella loro realtà di individui liberi e razionali, deve essere accettata senza riserve. Inoltre, il liberalismo è nel giusto quando afferma che la realizzazione di tale volontà esige uno Stato limitato e quindi una distinzione fra Stato e società. Il liberalismo è ancora nel giusto quando sostiene che Chiesa e Stato devono rimanere separati, secondo il principio enunciato nel v secolo da Papa Gelasio I².

Non è mia intenzione porre in discussione niente di tutto questo. Ciò che intendo discutere è che il liberalismo, nella sua difesa della soggettività e libertà del singolo, si limita alla nozione puramente

giuridica del governo. Il problema è che il liberalismo ritiene che lo Stato *limitato* sia solo e necessariamente uno Stato *giuridico*, il cui unico corretto scopo è proteggere diritti considerati come negativi nel loro fine e contenuto: cosicché, nel far valere il diritto alla libertà religiosa, ad esempio, lo Stato sostiene di essere per principio privo di qualunque concetto positivo di verità in relazione sia alla libertà che al rapporto dell'uomo con Dio.

Considero l'asserzione dello Stato liberal-giuridico di essere privo di concezioni di fondo sull'essere umano, e perciò indifferente ad esse, come al contempo contraddittoria (in teoria) e irrealizzabile (in pratica). Le mie argomentazioni si limitano qui a dimostrare che la premessa apparentemente lineare circa la maggior validità, se non la perfetta coerenza e totale efficacia, dello Stato puramente giuridico nel garantire la libertà nasconde profonde e impellenti questioni. La mia ipotesi è che ci si possa confrontare in modo ragionevole su quale modello di governo (liberale o non liberale, e in che senso) *possa* realmente difendere al meglio la libertà e dignità di *tutti i cittadini sul lungo periodo*, solo in quanto si riesca a trovare un accordo sui problemi inerenti alla nozione puramente giuridica del governo.

Il punto, allora, è tentare di mettere in risalto ciò che è un ineliminabile, e nei fatti pericoloso, paradosso al cuore dello Stato liberale. La difesa della libertà, caratteristica dello Stato liberale, massimizza subito e realmente (in un senso) il propagarsi della libertà anche se, allo stesso tempo (e in un altro senso), in maniera occulta mette in atto una profonda e diffusa privazione della libertà. La difesa da parte dello Stato liberale di un potere limitato coercitivo ha in realtà (in un senso) come risultato immediato la restrizione di tale potere anche se, allo stesso tempo (e in un altro senso), ne promuove nascostamente la sempre più crescente diffusione. In una parola, lo Stato liberal-giuridico include in sé un'interpretazione confusa e riduttiva, e allo stesso tempo dualistica, delle relazioni fra Stato e società, e fra Stato e Chiesa.

Per esprimere questo paradosso in termini più concreti ed essenziali: lo Stato liberale con i suoi diritti formulati principalmente in base all'ordinamento giuridico tende, non solo *per accidens* ma *per*

se, a un indebolimento del proprio proposito di difendere in ugual modo la libertà e la dignità di tutti gli esseri umani: esso contiene una dinamica nascosta verso ciò che Joseph Ratzinger/Benedetto XVI ha definito una «dittatura del relativismo», e (di conseguenza) a ciò che la *Evangelium vitae* ha indicato come un'inversione di tendenza delle società democratiche di oggi verso un «totalitarismo» contraddistinto dalla «supremazia del forte sul debole»³. È mia intenzione dimostrare come e perché ciò avviene, sulla base dei problemi evocati dal fenomeno del multiculturalismo.

14.2. Il multiculturalismo

Che cosa s'intende per multiculturalismo? Il termine «cultura» deriva dal latino *cultus*, che ha più significati: coltivazione, far crescere e cura in generale per qualcosa, educazione, e anche l'adorazione e il servizio religioso verso Dio. Il dizionario, in una delle tante definizioni, descrive il lemma «cultura» come «l'insieme delle credenze comuni, delle forme sociali e delle caratteristiche materiali di un gruppo etnico, religioso o sociale». Coerente con queste definizioni, ma con maggiore precisione, Giovanni Paolo II, nella *Centesimus annus*, afferma che si può più facilmente comprendere l'uomo se lo si situa nella sua sfera culturale, attraverso la sua lingua e storia e la posizione che assume nei confronti dei principali eventi della vita, come la nascita, l'amore, il lavoro e la morte. Al centro di ogni cultura vi è l'atteggiamento dell'uomo verso il più grande dei misteri: il mistero di Dio. Le differenti culture rappresentano sostanzialmente modi diversi di affrontare la questione della propria esistenza personale⁴. Il Papa continua dicendo che, «quando tale questione viene esclusa, la cultura e la moralità delle nazioni vengono corrotte»⁵.

Di conseguenza, quando oggi ci si riferisce al problema del multiculturalismo si pensa alla crescente molteplicità, all'interno della società occidentale, delle culture circa il significato dell'esistenza della persona e dell'atteggiamento nei confronti del mistero di Dio, quindi anche del significato della vita, dell'amore, del lavoro e della morte. Il multiculturalismo prende forma in modo più

pertinente nella molteplicità delle grandi religioni, l'ebraismo, il cristianesimo, l'islam, e così via. Il problema quindi verte su come un forte senso comunitario delle istituzioni pubbliche, culturali, accademiche, politiche ed economiche, possa essere condiviso dalle persone che convivono in un singolo Stato o ordinamento globale, senza che esse siano obbligate, come condizione per la loro partecipazione in queste istituzioni, a cambiare le loro convinzioni tradizionali, specialmente riguardo alla natura della verità e della libertà, minando così la loro dignità di soggetti liberi e intelligenti.

La concezione dello Stato giuridico come difensore dei diritti, privo di qualsiasi pretesa di verità, è alla base della affermazione che gli Stati liberali siano meglio in grado di gestire la questione del multiculturalismo, rispetto agli Stati che ancora si ritengono in qualche modo direttamente interessati alla verità sulla natura e il destino dell'uomo. A differenza di quelli più tradizionali (per esempio del periodo pre-moderno), lo Stato giuridico non implica, secondo i suoi sostenitori, alcuna aprioristica restrizione alla verità sostenuta da ognuno dei suoi membri, ma semplicemente afferma che i membri della società, inclusi gli individui formati in culture e religioni non liberali (qui con maggiore pertinenza), devono dimostrare la fondatezza delle verità nelle quali credono tramite il dialogo libero e ragionevole promosso *de jure* dallo Stato giuridico. In sintesi: di fronte al problema del multiculturalismo, lo Stato giuridico è considerato l'unico realmente efficace, poiché solo lo Stato giuridico rispetta *incondizionatamente* la libertà e perciò la dignità di ogni essere umano – cioè, *senza tener conto della «verità» abbracciata da ogni singolo individuo, inclusa quella su Dio*.

La peculiarità della risposta del liberalismo al multiculturalismo è quindi che, come condizione necessaria per difendere la comunità pubblica e politica in un mondo multiculturale, si deve sempre meno proteggere (costituzionalmente) la verità. Devono invece essere sempre più protette le norme procedurali ufficiali, tenendole separate dalle concrete verità fondamentali sulla natura e il destino dell'uomo. È necessario agire così, perché sono le differenze nell'interpretazione di tali verità che, in primo luogo, hanno portato

alle divisioni nella comunità, spesso fino allo stadio della violenza. In una parola, lo Stato giuridico afferma che, ciò che dovrebbe essere condiviso (di conseguenza) da chi fa parte delle sue istituzioni pubbliche, è la forma (vuota) e non il contenuto reale della libertà e della ragione, particolarmente quando riguarda le verità ultime sulla religione e su Dio⁶.

Ogni legittima critica a questa argomentazione comporta la responsabilità di affrontarne il punto di maggior peso, vale a dire promuovere la costruzione della comunità civile. Ciò che la questione del multiculturalismo ci aiuta, comunque, a considerare – è quanto suggerisco, in contrasto con i presupposti del liberalismo e quasi tutte le aspettative attuali – è che una comunità umana autenticamente globale (che realmente include cioè, sia i non-liberali – per esempio seguaci di almeno alcune delle principali tradizioni religiose –, sia i liberali, i più indifesi come i più forti) è realizzabile, non accantonando (costituzionalmente) la verità, come unico modo (realistico) di difendere la libertà, ma arrivando a considerare la libertà stessa come intrinsecamente una questione di verità, a capire che la libertà correttamente intesa non può che essere una questione di verità, così come non si può intendere correttamente la verità se non come una questione di libertà.

Ma questo cosa significa? Come già esposto, lo Stato moderno rifugge dal problema della verità: la struttura giuridica dello Stato moderno ha origine in larga misura dalla convinzione che la fonte della mancanza di rispetto tra le persone, che conduce alla violenza, è proprio la disparità di concezioni della verità, specialmente relative a Dio, delle diverse religioni (o Chiese). E tuttavia, il Vangelo afferma che la verità ci renderà liberi (Gv 8,32), e che solo rimanendo nella verità siamo realmente liberi. Il mio punto è che questa indicazione del Vangelo sulla indissolubilità del legame tra verità e libertà mantiene la sua validità – sia nel suo significato teologico che nelle implicazioni chiaramente filosofiche – anche nell'ambito della politica moderna e proprio nel momento in cui gli stati moderni affrontano il problema delle pretese multiculturali alla verità. In che modo? Qui mi limiterò a un primo passo nel groviglio di questioni poste da questa domanda, un passo che ritengo

comunque necessario, vista l'importanza della posta in gioco per il futuro dell'umanità.

14.3. Multiculturalismo, liberalismo e rapporto reciproco tra libertà e verità

La mia opinione, dunque, è che il problema posto dal multiculturalismo nel contesto di uno Stato liberale può in linea di principio avere una soluzione solo se la libertà è percepita come una questione di verità, e la verità come una questione di libertà. In breve, la questione del multiculturalismo può essere sostanzialmente risolta solo se riconosciamo la libertà nella sua verità, cioè come *condizione di comprensione e di rispetto verso il prossimo*, un ordinamento in primo luogo stabilito e originato *da e in relazione a Dio*.

Ciò che definiamo qui come una soluzione *in linea di principio*, non è ovviamente sinonimo di una soluzione effettiva, storicamente realizzata. L'affermazione della relazione intrinseca fra libertà e verità, così come della relazione originaria e permanente della libertà e della ragione con Dio, implica i concetti fondamentali di libertà, verità e Dio, che le tradizioni liberali e non liberali ora coesistenti in uno Stato moderno hanno difficoltà a condividere. Proprio quei concetti sono quelli più contestati, che possono portare a fratture all'interno della comunità. Sembriamo così essere tornati al punto di partenza – a una evidente preferenza per lo Stato giuridico con la sua enfasi ufficiale per gli aspetti procedurali piuttosto che per quelli essenziali.

Ciò che voglio sostenere è che possiamo iniziare a risolvere il problema sollevato dal multiculturalismo solo se riconosciamo la reciproca inerenza di libertà e verità e che entrambe sono radicate in Dio. Innanzitutto, il nocciolo della questione è capire che nell'ambiente multiculturale attuale non possiamo più evitare la *questione* relativa al vincolo reciproco tra libertà e verità e alla relazione originaria e immutabile di entrambe con Dio. Infatti, è proprio questa la questione che viene particolarmente sollevata negli incontri tra le tradizioni liberali e non liberali, cioè le grandi tradizioni

religiose. Le società liberali, di fronte a questioni che coinvolgono il significato dell'esistenza umana, fondamentalmente si appellano alla libertà; le principali tradizioni religiose, al contrario, si appellano fondamentalmente alla verità, compresa soprattutto la verità circa Dio. Questa differenza basilare ha gravi implicazioni per la possibilità in uno Stato liberale di un reale incontro nella sfera pubblica tra le culture.

La condizione essenziale per creare una comunità civile fra gli aderenti a tradizioni liberali e non liberali, che ora vivono fianco a fianco, sta nel favorire una comunità di dialogo che consenta alla voce di ogni tradizione di parlare, di essere ascoltata nella sua interezza riguardo a ciò che viene enfatizzato, rispettivamente, in ogni tradizione, vale a dire in questo caso, la libertà per i liberali e la verità (su Dio e su l'uomo) per i non liberali. Ciò detto, può tuttavia sembrare ancora che lo Stato giuridico liberale fornisca le condizioni opportune (costituzionalmente) perché questo tipo di dialogo e di esame dei problemi sia più favorito e possa più facilmente aver luogo. Lo Stato liberale, nel promuovere la libertà di ricercare la verità che non conosce ancora (come ipotesi), incoraggia le istituzioni private e i singoli individui a porre domande e ad accettare il dialogo, mentre gli approcci più tradizionali alla politica (pre-moderni), promuovendo la verità che già conoscono, sembrano inevitabilmente ostacolare proprio tali domande e il dialogo, in favore di ciò che è stabilito dalla tradizione.

Con questo, dunque, arriviamo al punto principale della mia argomentazione: la pretesa da parte dello Stato liberale di ignorare la questione della verità è totalmente ingannevole. La realtà delle cose è che la libertà liberale, nella sua logica interna, sebbene involontariamente e, di fatto, contrariamente alle intenzioni espresse da chi abbraccia tale libertà, ha in sé una pretesa di verità sulla natura della libertà e dell'intelligenza, in relazione a Dio.

Il problema del multiculturalismo all'interno dello Stato liberale si può così correttamente concepire come una questione in primo luogo, non della *libertà* della tradizione liberale verso *le affermazioni di verità* delle tradizioni non liberali, ma della *affermazione della verità circa la libertà* della tradizione liberale verso

le *affermazioni di verità circa la libertà* delle tradizioni non liberali. Per mostrare le implicazioni per una società multiculturale della pretesa di verità mascherata all'interno di uno Stato giuridico, intendo innanzitutto chiarire come la pretesa liberale sulla libertà, anche quando da un lato «libera» realmente, è tuttavia interiormente coercitiva, così che tende – *de jure* e non puramente *de facto* – verso l'eliminazione di una comunicazione sociale genuinamente reciproca e, di conseguenza, della comunità civile che presuppone una tale comunicazione; allo stesso tempo, tende verso un'inconsapevole «supremazia del forte sul debole». Intendo quindi dimostrare come almeno una versione dell'affermazione non liberale della verità, interpretata correttamente – e qui prenderò in considerazione il cattolicesimo – in linea di principio sostiene questa mutua comunicazione e difende il più debole tra di noi. Come può questa doppia affermazione essere sostenuta in maniera attendibile?

14.4. Il liberalismo come chiusura dogmatica

La chiusura dogmatica del liberalismo, che io sostengo essere endemica, deriva dal fatto che lo Stato giuridico ha una pretesa implicita di verità circa la natura della libertà (e della ragione e di Dio) *all'interno della sua dichiarata (pubblica, costituzionale) incompetenza* in materia di verità. Senza dubbio, lo Stato giuridico sostiene che ciò che sta facendo è proprio *rinvviare* questi diritti all'esercizio privato della libertà e dell'intelligenza da parte delle istituzioni e dei singoli. Ma proprio questo è il punto: *eo ipso*, questo voluto rinvio porta la libertà, per scopi pubblico-costituzionali⁷, a essere un atto di scelta che prescinde dal suo contenuto oggettivo, un atto quindi che si presume essere, originariamente e strutturalmente, indifferente verso qualunque contenuto al quale potrebbe (o non potrebbe) eventualmente scegliere di legarsi (privatamente). La libertà si presume consista innanzitutto e più propriamente nell'*atto di scegliere* un tipo di verità al quale la libertà dovrebbe, alla fine, essere vincolata.

Ora, è sicuro che la capacità di scegliere è necessariamente sottintesa in ogni concezione adeguata della libertà. Il punto in questione riguarda piuttosto l'indifferenza all'origine dell'atto di scegliere affermata dallo Stato giuridico, un'indifferenza che tralascia la antecedente *partecipazione* della libertà a un ordine di verità che è sempre stato *attribuito* come una condizione immanente – veramente *costitutiva* – del suo esercizio.

Quindi, presupponendo apertamente di non contemplare alcuna verità intorno alla natura della libertà – della ragione, della religione/Dio – e di restare perciò aperto in modo uguale a tutte le affermazioni su tale verità, lo Stato giuridico non ammette mai esplicitamente – né lo *potrà* mai ammettere – né, *a fortiori*, avrà mai bisogno di renderne conto, alcuna verità circa la libertà come inerente alla propria struttura. Questo Stato, al contrario, riconosce formalmente se stesso, e può riconoscere se stesso, solo come uno *strumento* di ogni verità sulla libertà stabilita privatamente – come garante del processo di libero dibattito fra le molteplici «fazioni» private (James Madison). In breve, lo Stato giuridico si reputa sempre uno strumento, mai un educatore, in relazione alla reale natura della libertà.

La mia opinione è che la pretesa vantata dal liberalismo di avere separato nettamente la forma procedurale dal contenuto sostanziale esprime un dualismo (fra forma e contenuto) che, paradossalmente, è di per sé un genere confuso di contenuto sostanziale. Il privilegiare un processo strumentale investe, *eo ipso*, lo Stato della *sostanza* dello strumentalismo. Nel suo insistere di essere puramente uno strumento al servizio del contenuto sostanziale e, di conseguenza, non un educatore per quanto concerne la verità delle cose, lo Stato giuridico in quanto tale – nonostante la sua intenzione espressamente contraria – diventa un educatore a favore dello strumentalismo come l'unica «verità» sostanziale costituzionalmente, e in questo senso pubblicamente, permessa e veramente ammessa in una società civile. Ma ora dobbiamo spiegare perché è così.

Che cosa s'intende per strumentalismo? Dobbiamo innanzitutto richiamare quanto è stato detto in precedenza sul concetto di libertà dello Stato giuridico come un atto di scelta originariamente

indifferente. Questa originaria indifferenza è ciò che definisce l'atto umano come strumentale: l'atto umano è interpretato come un atto originariamente *vuoto*, in base al quale qualcosa è impegnato dalla volontà e dall'intelligenza. Vale a dire che l'altro – il mondo, Dio – che è impegnato dalla libertà, è originariamente una questione indifferente per la volontà e per l'intelligenza. L'altro è privo di un valore intrinseco, che costituisce una richiesta *già posta prima*, quindi non eliminabile e non arbitraria, alla volontà e all'intelligenza⁸.

Sebbene ciò necessiti di un'elaborazione più approfondita rispetto a quanto qui possibile, questa indifferenza originaria, quindi dal carattere puramente strumentale, dell'atto umano può essere espresso nella sfera dell'intelligenza nei termini di una riduzione della ragione a una questione principalmente di potere tecnico-manageriale⁹, e nella sfera della religione nei termini di una riduzione della religione a una questione principalmente di positivismo. Di conseguenza, (apparentemente) soltanto lo Stato giuridico del liberalismo, proprio dall'interno del suo permanente concetto di incompetenza riguardo alle pretese di verità circa la natura dell'uomo, ordina la società costituzionalmente sulla base di un'idea volontaristica di libertà, di un'idea puramente tecnica di ragione e di un'idea positivista della religione e di Dio. In una parola, lo Stato giuridico al fine di evitare la verità sostanziale sulla natura dell'uomo, incorpora inconsciamente una verità «sostanzialmente» strumentale circa la natura dell'uomo, la quale, *prima facie*, è in conflitto con i concetti alternativi di libertà, ragione, e religione in (almeno alcune delle) varie culture religiose tradizionali.

Come è stato già prospettato, lo strumentalismo «essenziale» imposto (ciecamente) dallo Stato giuridico, mina quelle che appaiono come le sue caratteristiche più distintive e attraenti: un libero dialogo fra persone con visioni differenti del mondo, uno Stato costituzionale, la separazione tra Chiesa (religione) e Stato, la difesa del debole. Nel caso del dialogo: il dialogo virtualmente senza confini è veramente incoraggiato virtualmente senza limiti; il problema è che il dialogo tende per sua natura a essere strumentale, vale a dire, non ordinato al fine della verità ma solo a un *proces-*

so interminabile di dialogo che dà per scontati i concetti di libertà indifferente, di ragione tecnico-manageriale, di religione positivista. Chi partecipa al dialogo pubblico può sostenere concezioni alternative di libertà, ragione e Dio, ma tali asserzioni tendono così ad avere legittimità solo come espressioni pubbliche di un'opinione privata arbitraria. Vale a dire che tali concetti, ai fini dell'ordinamento costituzionale pubblico della società, sono sempre annullati dal sostanziale strumentalismo.

Da qui il paradosso: pur mantenendo continuamente l'illusione di favorire fortemente nella società il dialogo alla ricerca della verità, lo Stato impone inconsciamente alla società un tipo di relativismo, impone, ovunque nella sua giurisdizione, sempre e ancora una monolitica «pretesa di verità» – paradossalmente, quella del relativismo. La sua inconscia pretesa di verità per conto dello strumentalismo è appunto *illimitata* (all'interno della sua giurisdizione: ovunque in tutte le sue diramazioni e strutture collegate). Anche la distinzione fra Stato e Chiesa (religione) si dimostra una sottile patina sopra una nascosta pretesa di verità: la libertà e l'intelligenza strumentalista dello Stato giuridico, come abbiamo visto, non implicano una proscrizione esplicita di determinate religioni, ma piuttosto la promozione (celata) di una religione positivista (equivalente, grosso modo, a ciò che James Madison, uno dei padri fondatori dell'America, definisce come una «setta»). Di conseguenza, la libertà della religione (Chiesa) di proclamare e difendere la propria verità su Dio, l'uomo e il mondo è riconosciuta per ciò che riguarda l'ordinamento costituzionale – pubblico – ma solo nella misura in cui le sue affermazioni si adeguano a ciò che può essere sostenuto da una libertà volontaristica e da un'intelligenza tecnica.

Infine, riguardo alla difesa del debole rispetto al più forte: la libertà e l'intelligenza strumentalista implicano un'indifferenza originaria verso l'altro che rende l'altro senza nessuna inerente – cioè, attribuita in modo costitutivo e non solo contrattualmente – dignità *in quanto* altro. Coloro i quali non sono utili e non possono far valere i propri diritti mediante l'esercizio della libertà – gli embrioni umani non ancora nati assoggettati alla distruzione nella ricerca scientifica, i malati terminali – non hanno alcun valore riconosciu-

to a livello costituzionale-pubblico; anzi, i loro diritti dipendono dalla benevolenza di chi è in grado di esercitare la propria libertà e di scegliere di emanare leggi per proteggere chi è vulnerabile. Lo Stato giuridico è perciò vulnerabile a un rovesciamento della democrazia in un totalitarismo del forte sul debole.

Lo Stato giuridico liberale, come tutti gli Stati nella storia dell'umanità, governa quindi sulla base di una pretesa di verità, anche se, a differenza di altri Stati, nega di farlo – anzi, sostiene che la sua unicità sta appunto nella capacità di evitare ogni pretesa di verità, limitandosi a un'idea (apparentemente) vuota dell'azione dell'uomo. Lo strumentalismo affermato tacitamente dallo Stato giuridico si contrappone quindi sostanzialmente ai concetti sostenuti dalle religioni (almeno da alcune).

La questione fondamentale, dunque, anche nel caso dello Stato liberale moderno, non è se lo Stato può evitare di «ordinare» la società in termini di una pretesa di verità, ma *quale* verità può favorire al meglio la libertà, il vero dialogo e la protezione del più debole.

14.5. Cattolicesimo e multiculturalismo

Per affrontare l'argomento in un contesto cattolico occorre affrontare la questione di come interpretare correttamente la *Dignitatis humanae* del Concilio Vaticano II. Secondo la mia opinione la chiave sta nel capire che questo documento non accoglie la visione giuridica in base alla quale la libertà ha preso il posto della verità come interesse principale dell'arte di governare. Ciò che il documento afferma, è piuttosto un senso approfondito della libertà parte integrante della verità concepita correttamente – e una visione del governo che incorpora questo senso integrato in modo nuovo della reciproca interiorità di verità e libertà. Nel commemorare il quarantesimo anniversario della *Dignitatis humanae*¹⁰, Benedetto XVI ha dichiarato che «la libertà religiosa deriva dalla dignità speciale della persona umana»; che «è conforme alla loro dignità che tutti gli uomini, poiché sono [...] dotati di ragione e di libera volontà [...], siano spinti per la loro natura e vincolati da un obbligo mora-

le a ricercare la verità, in particolare la verità religiosa»¹¹. Alla luce di questo, il Papa continua affermando che «il Concilio Vaticano II riafferma la dottrina tradizionale cattolica che ritiene che gli uomini e le donne, in quanto creature spirituali, sono in grado di conoscere la verità e perciò hanno il dovere e il diritto di ricercarla»¹². «Avendo creato questo presupposto, il Concilio pone larga enfasi sulla libertà religiosa, nel rispetto delle legittime richieste dell'ordinamento pubblico».

Di fronte alla questione delle molteplici affermazioni sulla verità, specialmente la verità religiosa, la risposta di Papa Benedetto XVI è di difendere la libertà e i diritti e il rispetto per la differenza appellandosi alla *verità stessa*. Il punto, dunque, è che Benedetto non parla qui in primo luogo di libertà o più propriamente in termini di «immunità da coercizione», vale a dire il Papa non adotta l'interpretazione giuridica di libertà nella *Dignitatis humanae* che ha prevalso tra i cattolici delle democrazie occidentali, sicuramente negli Stati Uniti. La separazione legittima fra Stato e Chiesa non implica per Benedetto una separazione dello Stato *dalla questione della verità*: in una parola, non comporta l'accettazione di uno Stato giuridico.

Vorrei richiamare l'affermazione di Giovanni Paolo II citata in precedenza: «quando le questioni [relative al significato dell'esistenza della persona] vengono eliminate, la cultura e la vita morale delle nazioni sono corrotte»¹³. Ciò che ho ipotizzato in questo intervento è che lo Stato giuridico tende verso l'eliminazione di queste questioni, e quindi verso la corruzione, nel e attraverso il contenuto positivista e strumentalista di libertà, ragione, religione, ciecamente adottato dallo Stato nel suo ordinamento costituzionale della società. Questa è una critica tagliente. Non è comunque mia intenzione negare la legittimità e la necessità del proposito liberale di promuovere una comunità civile mediante uno Stato limitato, ma piuttosto rendere chiaro che il liberalismo non può realizzare questi propositi con coerenza, e in realtà indicare allo stesso tempo come le tradizioni religiose – specialmente in questo contesto, il cattolicesimo – diano un contributo essenziale alla realizzazione di questi propositi.

Multiculturalismo e comunità civile nello Stato liberale

235

Versione inglese in «Multiculturalism and Civil Community inside the Liberal State: Truth and (Religious) Freedom», in *Revista Española de Teología*, n. 67, 2007, pp. 373-385.

Note

¹ Esiste un inevitabile intreccio fra pubblico e privato. Il termine «pubblico» si riferisce in senso stretto alle istituzioni sponsorizzate ufficialmente dallo Stato, ma naturalmente si estende anche a tutte le istituzioni nell'ambito della società, persino a quelle «private», per quanto queste istituzioni sono assoggettate alle leggi e disposizioni dello Stato, ad esempio, per questioni attinenti a discriminazione razziale o sessuale, finanziamenti stanziati dal governo per la ricerca nelle università, e così via.

² Dovrebbe essere chiaro che la tesi proposta non è diretta a criticare la democrazia *tout court*, ma solo la sua concezione nei termini riduttivi dell'idea di Stato giuridico con la sua formulazione giuridica dei diritti. La critica al liberalismo qui esposta afferma esplicitamente l'importanza intrinseca della libertà e della soggettività nella difesa della verità, confermando il rilevante contributo della modernità, ma in un modo che rifiuta la lettura liberale sia della libertà (e della soggettività), che della politica.

³ Giovanni Paolo II, *Evangelium vitae*, 20, 23.

⁴ Giovanni Paolo II, *Centesimus Annus*, 24.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Questo tipo di approccio alla soluzione del problema del pluralismo trova la sua espressione classica nell'interpretazione dell'ordinamento costituzionale (liberale americano) di John Courtney Murray e più precisamente degli «articoli di pace». Vedi in particolare: *We Hold These Truths: Catholic Reflections on the American Proposition*, Sheed & Ward, New York 1986 [1960].

⁷ Lo Stato sostiene di non sapere in realtà che cosa s'intende per libertà e lascia questa questione al privato; ma considera la libertà semplicemente come un atto di scelta, come un'opzione di fronte a contenuti oggettivi ancora da scegliere, perché questo sembra essere un modo innocente di procedere. Il mio punto è che questa è già una visione definita di libertà, sostenuta ufficialmente dal governo e inglobata nell'interpretazione di tutte le leggi e le disposizioni governative. Lo Stato liberale così avalla ufficialmente un concetto di libertà come atto di scelta strutturalmente indifferente, distinto da un atto di scelta che è stato già precedentemente ordinato, ad esempio, in virtù della sua relazione costitutiva con l'altro, il mondo e Dio. Il problema, naturalmente, sfugge agli occhi di quei cattolici che hanno già accettato, con il liberalismo, che la verità è oggetto di scelta e che la natura della verità e della libertà rimanga la stessa, sia che la verità venga concepita semplicemente come l'oggetto di un esercizio della libertà, o come un presupposto immanente di tale esercizio.

⁸ Per ulteriori commenti in merito alla «libertà dell'indifferenza» nel contesto della tradizione cristiana, vedi S. Pinckaers, *The Sources of Christian Ethics*, tr. Sr.



Mary Thomas Noble, The Catholic University of America Press, Washington (DC) 1995, pp. 242 sgg., e D.C. Schindler, «Freedom Beyond Our Choosing: Augustine on the Will and Its Objects», *Communio: International Catholic Review*, n. 29, 2002, pp. 618 sgg.

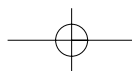
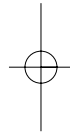
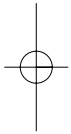
⁹ Il mondo, in altre parole, appare originariamente con un oggetto indifferente: senza un inerente significato o valore al suo interno e quindi senza una pretesa interiore e originaria di intelligenza. Conseguentemente, l'inclinazione spontanea dell'intelligenza è di considerare il mondo come un oggetto atto a essere manipolato nell'interesse di chi la usa.

¹⁰ Il 4 dicembre 2005, durante l'Angelus, in Piazza San Pietro.

¹¹ Concilio Vaticano II, *Dignitatis humanae* 2.

¹² Cfr. Concilio Vaticano II, *Dignitatis humanae* 3.

¹³ Giovanni Paolo II, *Centesimus annus* 24.



Gli autori

CARD. ANGELO SCOLA, Patriarca di Venezia.

LUCA ANTONINI, Ordinario di Diritto costituzionale, Università degli Studi di Padova e Vicepresidente Fondazione per la Sussidiarietà.

AURELIO BARAZZETTA, Magistrato.

MASSIMO BORGHESI, Ordinario di Filosofia morale, Università degli Studi di Perugia.

FRANCESCO BOTTURI, Ordinario di Filosofia morale, Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano.

MARTA CARTABIA, Docente di Diritto costituzionale, Università degli Studi di Milano-Bicocca.

CARMINE DI MARTINO, Docente di Propedeutica filosofica, Università degli Studi di Milano.

PIERPAOLO DONATI, Ordinario di Sociologia dei processi culturali e comunicativi, Università degli Studi di Bologna.

COSTANTINO ESPOSITO, Ordinario di Storia della filosofia, Università degli Studi di Bari.

STANLEY HAUERWAS, Professore di Teologia ed Etica, Duke Divinity School, Durham (USA).

MONS. FRANCISCO JAVIER MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, Arcivescovo di Granada (Spagna).

JOHN MILBANK, Professore di Religione, Politica ed Etica, Università di Lancaster, Cambridge and Virginia. Fondatore del movimento «Radical Orthodoxy».

ANDREA PIN, Ricercatore di Diritto costituzionale, Università degli Studi di Padova.

JAVIER PRADES, Professore ordinario di Teologia dogmatica, Facultad de Teología «San Dámaso» di Madrid.

DAVID L. SCHINDLER, Docente di Filosofia fondamentale, Istituto Giovanni Paolo II, Washington D.C. (USA).

LORENZA VIOLINI, Ordinario di Diritto costituzionale, Università degli Studi di Milano.

JOSEPH H.H. WEILER, Docente di Diritto europeo. Direttore del Centro Jean Monnet per il Diritto dell'economia regionale e internazionale, New York University (USA).