

Senato della Repubblica

Incontri in Senato

18

Senato della Repubblica

Liberare la libertà.
Fede e politica
nel terzo millennio

Presentazione del libro
di Joseph Ratzinger, Benedetto XVI

Appendice

Europa. I suoi fondamenti spirituali ieri, oggi e domani
Lectio magistralis del Cardinale Joseph Ratzinger (2004)

11 MAGGIO 2018
SALA ZUCCARI
PALAZZO GIUSTINIANI

Il presente volume raccoglie la trascrizione degli interventi pronunciati in occasione della presentazione del libro di Joseph Ratzinger, Benedetto XVI, *Liberare la libertà. Fede e politica nel terzo millennio*, Cantagalli, 2018, svoltasi nella Sala Zuccari di Palazzo Giustiniani l'11 maggio 2018.

Appendice

Lectio magistralis del Cardinale Joseph Ratzinger, *Europa. I suoi fondamenti spirituali ieri, oggi e domani*, 13 maggio 2004, Sala Capitolare del Convento di S. Maria sopra Minerva, Biblioteca del Senato

© 2018 Senato della Repubblica

La pubblicazione è stata curata dall'Ufficio delle informazioni parlamentari, dell'archivio e delle pubblicazioni del Senato

ISBN 978-88-98483-08-2

Indice

PIERLUCA AZZARO

*Responsabile dei rapporti istituzionali
e culturali della Fondazione Vaticana
Joseph Ratzinger – Benedetto XVI*

9

MARIA ELISABETTA ALBERTI CASELLATI

Presidente del Senato

11

GEORG GÄNSWEIN
*Prefetto della Casa Pontificia
e segretario particolare del Papa Emerito*

19

ANTONIO TAJANI
Presidente del Parlamento europeo

27

GIAMPAOLO CREPALDI
Arcivescovo di Trieste

35

APPENDICE

JOSEPH RATZINGER

*Europa. I suoi fondamenti spirituali
ieri, oggi e domani*

PIERLUCA AZZARO

RESPONSABILE DEI RAPPORTI ISTITUZIONALI E CULTURALI
DELLA FONDAZIONE VATICANA
JOSEPH RATZINGER-BENEDETTO XVI

Illustre Presidente del Senato della Repubblica, illustre Presidente del Parlamento europeo, Eminenze, Eccellenze, Signori Ambasciatori e membri del Corpo Diplomatico, Signori parlamentari, Autorità civili ed ecclesiastiche, Signore e Signori, il volume che oggi presentiamo è il secondo di una collana che desidero offrire al più grande pubblico europeo, un'agile raccolta di testi sui temi fondamentali dell'insegnamento di Joseph Ratzinger, Benedetto XVI, selezionati anche con l'intento di rendere quanto più possibile la profondità, la chiarezza e l'immediata accessibilità che ne caratterizzano il pensiero.

Dico pubblico europeo, perché, come noto, *Liberare la libertà* esce oggi contemporaneamente in diversi Paesi europei e in sei lingue: italiano, inglese, francese, spagnolo, tedesco e polacco, alle quali, peraltro, dall'anno prossimo se ne aggiungeranno altre cinque: portoghese, croato, slovacco, sloveno e ungherese.

Dunque è non solo a nome dell'editore David Cantagalli dell'edizione italiana, ma anche a nome di tutti gli altri editori stranieri che mi corre l'obbligo di porgere un sentito ringraziamento.

In primo luogo al Presidente del Senato della Repubblica qui presente, Maria Elisabetta Alberti Casellati,

per avere, con tanta generosità, prontezza e sensibilità, anche per i temi della libertà e della veridicità, così cari a Benedetto XVI, aperto a questa presentazione le porte del Senato della Repubblica.

Un ringraziamento particolare va al Presidente del Parlamento europeo, onorevole Antonio Tajani, che ha fatto veramente non pochi sacrifici per essere qui oggi a Roma, per partecipare alla presentazione di questo libro, che sprigiona una vera passione, un grande amore per l'Europa, per la sua storia, la sua identità, la sua anima.

Ringrazio poi di vero cuore gli altri due illustri relatori, sua Eccellenza Monsignor Giampaolo Crepaldi, Arcivescovo di Trieste e sua Eccellenza Monsignor Georg Gänswein, Prefetto della Casa Pontificia.

Difficilmente avremmo potuto trovare persone più autorevoli e capaci di loro per presentare oggi *Liberare la libertà*.

Esprimo profonda gratitudine anche a tutte le diverse Istituzioni che hanno supportato questa iniziativa. In primo luogo, alla Fondazione vaticana Joseph Ratzinger-Benedetto XVI oggi rappresentata qui dal suo Presidente, Padre Federico Lombardi.

Infine, ringraziando non da ultimo tutti voi qui oggi, per la vostra presenza, cedo con vero piacere e, ancora una volta, gratitudine, la parola al Presidente del Senato della Repubblica, Maria Elisabetta Alberti Casellati.

MARIA ELISABETTA ALBERTI CASELLATI
PRESIDENTE DEL SENATO

Rivolgo un saluto particolarmente cordiale agli illustri oratori, alle Autorità e ai gentili ospiti che con la loro presenza onorano il Senato.

Il 13 maggio 2004 l'allora Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, Cardinale Joseph Ratzinger, tenne proprio in Senato la *Lectio magistralis* sulle radici cristiane dell'Europa.

Nell'anniversario di quell'incontro, viene oggi presentato il volume *Liberare la libertà*, che ripercorre le tappe fondamentali della riflessione di Benedetto XVI tra fede e politica nel terzo millennio, con un testo inedito del Papa Emerito inviato il 20 settembre 2014 a Marcello Pera, già Presidente del Senato.

Ho avuto modo di leggere e approfondire i contenuti del volume e mi propongo di limitare il mio intervento ad alcune considerazioni essenziali, con una avvertenza preliminare che ritengo necessaria. Vi è un rapporto dialettico e non statico tra autore e lettore. La pagina scritta vive nel cuore e nella mente di chi legge attraverso la comprensione, l'interpretazione, il commento che inevitabilmente derivano dalla formazione e dalle storie personali dei lettori. Anche nel mio caso la comprensione, l'interpretazione, la riflessione sul volume che viene oggi presentato risentono di una specifica lente di ingrandimento che è quella del diritto, che per esperienza personale, professionale ed istitu-

zionale connota inevitabilmente la mia breve introduzione.

Il rapporto tra religione e Stato, da un lato, e fede e politica, dall'altro, gravita attorno ad una polarizzazione che nell'età moderna si è affermata come distinzione tra "dogma" e "storia".

Nella tradizione del diritto romano, tale contrapposizione non esisteva, perché l'ordinamento giuridico non era un *prius* rispetto alla dinamica di svolgimento dei rapporti tra individui, ma si definiva ed emergeva come *regula juris* proprio dal riconoscimento che soggetti pubblici e privati attribuivano ai singoli comportamenti. Ecco perché – come opportunamente affermava Rudolph von Jhering – «non tutto ciò che accade è storia», in quanto diventa storia, cioè diritto, quando è riconosciuto, accettato, e, solo alla fine, prescritto o vietato.

La scissione tra "dogma" e "storia", assente nella tradizione del diritto romano, ha invece assunto i tratti di una vera e propria ideologia in epoca moderna e ha trovato l'espressione più marcata nell'idea di positivismo giuridico che ha connotato fino ai nostri giorni la riflessione dei giuristi, ben al di là della stessa impostazione originaria di Kelsen. Contro tale ricostruzione, soprattutto a partire dal Novecento, è emersa una differente interpretazione del fenomeno giuridico inteso come esperienza, realtà di vita, mutuo riconoscimento di principi e valori.

La riflessione di Benedetto XVI si colloca in un ambito distinto: quello teologico, filosofico, esistenziale, parallelo rispetto alla dialettica che ha visto contrap-

porsi le impostazioni giuridiche di stampo giuspositivistico e giusnaturalistico, a quelle connotate dalle diverse declinazioni che il realismo giuridico ha assunto nel corso del XX secolo.

Benedetto XVI supera la logica della scissione, della segmentazione dei saperi e delle esperienze, dimostrando come “dogma” e “storia” non si collochino al di fuori della realtà (comunque la si voglia declinare). Per un giurista è davvero dirimente cogliere il significato del diritto e della giustizia come movimenti non relegabili, alternativamente, alla sfera dell’“aldilà” ovvero dell’“aldiqua”, perché come ci suggerisce chiaramente Joseph Ratzinger, il punto cruciale è superare la finzione che divide il mondo reale secondo categorie di pensiero o, peggio, lo stesso pensiero, dalla realtà. In altri termini, il dogma vive dentro la storia ed è la storia a rivelare il dogma, rendendo giustizia a ciò che è vero rispetto a ciò che è falso.

L'impostazione di Benedetto XVI ha una ricaduta diretta nella stessa definizione di “soggetto di diritto”. Come è noto, nel diritto romano classico, non tutti gli individui sono soggetti di diritto e titolari di capacità giuridica. Diversamente dalle esperienze contemporanee, il diritto romano in definitiva considera lo stesso uomo come “oggetto di diritto”, a capacità giuridica relativa al suo specifico *status personae*.

In questo caso il pensiero moderno e contemporaneo disvela la contraddizione degli antichi e propone di considerare l'uomo non come oggetto, bensì, sempre e comunque come “soggetto di diritto”.

La riflessione portata avanti nel corso della sua intera vita da Joseph Ratzinger chiaramente indica come la logica della scissione e della discontinuità oltre ad essere fallace sul piano logico, si rivela altresì incoerente rispetto a quello fattuale. Dogma e storia non sono scindibili, così come è fuorviante ridurre l'uomo a essere considerato in modo parziale semplicemente oggetto o soggetto di diritto. La traduzione giuridica di tale impostazione può così sintetizzarsi. L'*auctoritas* dello Stato contrapposta alla *libertas* dell'individuo nega il fondamento del diritto come giustizia, mentre il riconoscimento da parte dello Stato della "persona" come limite dell'azione pubblica diventa la giustificazione, la legittimità, la legittimazione delle Istituzioni e più in generale degli ordinamenti giuridici.

In uno scritto del 384 d.C. che non esiterei a definire straordinario, San Gerolamo racconta di un sogno durante il quale di fronte al Tribunale del Giudice egli veniva interrogato su quale fosse la sua identità. Nel sogno egli rispondeva di essere "un cristiano". Ma il Giudice così sentenziò: «Tu menti, tu non sei cristiano, ma un ciceroniano, perché laddove è il tuo tesoro, là è il tuo cuore». In un altro scritto lo stesso Gerolamo affermava: «*aliae sunt leges Caesaris, aliae Christi, aliud Papinianus, aliud Paulus noster praecepit*».

Cosa significa contrapporre l'essere cristiano e l'essere ciceroniano? Significa spezzare l'unitarietà del pensiero e della vita concreta rispetto alle ideologie.

Ratzinger fin dalla fondamentale *Introduzione al Cristianesimo* del 1968, dimostrava l'incoerenza

di una statualità intesa in modo assoluto, di una ideologia sinonimo di fede e di una fede derivata dalla ideologia. L'attualità di quella intuizione resta intatta: distinguere fede e politica, Stato e individuo è tanto necessario quanto riconoscere che la politica non possa concepirsi al di sopra, ma sia calata dentro il «giudizio della ragione, che è la madre del diritto», secondo la nota affermazione di Federico II di Svevia.

Ed è dirompente la provocazione di Ratzinger che già nel 1968 afferma: «Dio è pratico». È evidente, nella sua riflessione, la correlazione proposta da Romano Guardini tra verità e giustizia: «da ciò che è vero nasce quanto è giusto».

Per il giurista, per un rappresentante delle Istituzioni, per il cittadino questa provocazione ha un significato concreto: viviamo nell'età dei diritti, ma la persona diventa pienamente soggetto di diritto proprio quando assume su di sé la logica del dovere.

Il processo di Gesù di fronte a Pilato fa emergere la centralità della domanda: «che cosa è la verità?», ma non supera l'altro interrogativo fondamentale «che cosa è la libertà?».

Alfonso Maria De' Liguori riconosce che «la libertà è il requisito necessario della moralità», ma è proprio sulla linea di confine tra verità, libertà, moralità che Religione e Stato sono chiamate a confrontarsi e riconoscersi nella logica dei diritti umani, che per definizione supera l'idea di "confine" e si proietta verso quella di "universalità".

Nella lettera inedita del Papa Emerito si propone dopo Sant'Agostino di recuperare appieno il pensiero di Aristotele. Questa non è solo una notazione, ma un varco ineludibile sia per i cittadini sia per i loro rappresentanti politici. Non c'è diritto senza dovere; non c'è ordinamento giuridico senza giustizia; non c'è verità senza libertà e viceversa. Questo significa che non è possibile votare sulla verità e allo stesso tempo che non è possibile negare la libertà, che il "potere" non può sostituirsi al "sapere", in definitiva che le azioni degli individui e le decisioni delle Istituzioni devono fermarsi di fronte all'idea di "persona", che non è più solo "appartenenza" ad una singola religione o ad un singolo Stato, ma "identità" imprescindibile e irrinunciabile per ogni religione e per ogni Stato.

Concludo riprendendo dal punto iniziale della mia introduzione. Per il grande giurista Pietro Bonfante, il diritto romano universale – *jus gentium* – venne superato dalla influenza dell'Oriente ellenistico in quello che definì diritto elleno-romano. Per un altro grande giurista come Salvatore Riccobono, invece, il superamento del *jus gentium* avvenne con l'emersione del diritto romano-cristiano.

Ed infine per Giuliano Crifò non fu tanto il pensiero cristiano a irrompere nelle strutture e nel diritto romano, quanto invece le categorie del diritto romano classico a vertebrare sul piano istituzionale il pensiero cristiano.

Il Papa Emerito supera queste ricostruzioni storiografiche tra loro alternative, dimostrando come l'incontro tra religione cristiana e *res publica* avvenne

quando l'idea di "persona" e di "ragione" si saldarono non più solo in una prospettiva di "potere", ma di "cultura". La ragione per chi esercita una funzione pubblica significa innanzitutto "ragionevolezza" e consapevole rinuncia a contrapporre la legge – nell'accezione ciceroniana di "scelta" – al diritto, inteso da Feliciano Serrao come *jus* ossia insieme di tradizioni, consuetudini, interpretazioni e comportamenti.

Per Paolo VI «il mondo soffre per mancanza di pensiero» ed è proprio la "porta della cultura" la strada che Benedetto XVI propone a ciascuno di noi per non restare confinati dentro le angustie di un pensiero né forte, né debole, ma più semplicemente autoreferenziale. In definitiva è la cultura la via maestra per rendere la libertà strumento di giustizia.

GEORG GÄNSWEIN

PREFETTO DELLA CASA PONTIFICIA
E SEGRETARIO PARTICOLARE DEL PAPA EMERITO

Comincio con una *captatio benevolentiae* che non è scritta nel testo, ma che è scritta nel cuore: quando sono partito per venire qua mi ha detto Papa Benedetto, il Papa Emerito: «Allora, per favore saluta tutti, chiunque sia. Porta i saluti di Papa Benedetto».

Presidenti, Eminenze, Eccellenze, Senatori, Amici non posso dire cari Fratelli e Sorelle, dico Signore e Signori, dopo il saluto del Presidente del Senato, il mio intervento sarà breve. Ho cercato di, come dire, raccontare un po' della persona con la quale vivo da tanti anni e anche dello spirito in cui vive e ha vissuto. Sono certo che questo colore che do arrivi a tutti voi.

Prima di diventare Papa Benedetto XVI, Joseph Ratzinger crebbe tedesco, forse ancora di più bavarese. E tuttavia, per origini familiari, da bambino il suo sguardo sempre si volse al Salisburghese, all'Austria, avendo davanti agli occhi la cultura dell'antica Casa d'Asburgo, forse pensando anche a sua nonna originaria del Sudtirolo, oggi Alto Adige. Gli attraversamenti di frontiera caratterizzano la sua vita, sempre sullo sfondo dell'orizzonte infinito della cattolicità. Dunque, sin dalla sua fanciullezza, la sua patria politica fu rappresentata non da frontiere, ma dall'Occidente nella sua interezza, perfino nei giorni in cui la furia scatenata

del totalitarismo tentò di precipitare il nostro Continente nell'abisso.

Così non c'è da meravigliarsi che ben presto l'Europa divenne la passione politica del giovane seminarista, del giovane studioso. E perciò nemmeno sorprende che il giovane Joseph Ratzinger fu affascinato da Konrad Adenauer e dalla politica risoluta con la quale il primo cancelliere della Germania del dopoguerra – contro tutte le lusinghe e le promesse dell'Unione sovietica e dopo la «cesura di civiltà» della Germania sotto i nazionalsocialisti – impose nuovamente l'ancoraggio della nuova Repubblica Federale al sistema di valori liberale, proprio della storia giudaico-cristiana e dell'Occidente latino-occidentale.

Unicamente qui, in questa storia – come ben presto riconobbe Joseph Ratzinger –, il Dio di Giacobbe era stato conosciuto non come il Dio che si adira, ma innanzitutto come colui che ama, che non costringe gli uomini, ma che cerca di conquistarli. Solo qui, solo in questo spazio culturale fu perciò scoperta, sviluppata e difesa quell'imparagonabile «Libertà del cristiano» della quale parlò Lutero cinquecento anni fa e che già mille anni prima aveva animato San Colombano: quella consapevolezza per cui «Si tollis libertatem, tollis dignitatem», parole che ancora oggi adornano la Cappella di San Colombano, posta nelle fondamenta della Basilica di San Pietro. «*Se togli la libertà, togli la dignità*» fu il motto che guidò il grande missionario irlandese del VI secolo. In questo luogo – nelle “Grotte” sotto l'Altare papale, nella Confessio che Bernini edificò

sopra la tomba di Pietro, Principe degli Apostoli – le parole di Colombano vengono perciò in certo qual modo a costituire parte integrante delle fondamenta del papato. Fu questo lo spirito con cui i monaci pellegrini irlandesi nel VI secolo cristianizzarono l'Europa occidentale, quasi rifondandola nel mezzo dell'emigrazione dei popoli: di ciò Joseph Ratzinger fu persuaso da subito. Così il bel titolo del libro *Liberare la libertà* potrebbe quasi considerarsi un *cantus firmus* nella vita di Joseph Ratzinger-Benedetto XVI.

Perché il Papa che proveniva dalla Germania come uomo, pensatore e docente maturò in certo qual modo “nell'epoca cattolica” del dopoguerra: nel tempo in cui Erich Przywara, il maestro di Josef Pieper, concepiva il suo *L'idea d'Europa*, e quando Konrad Adenauer, Robert Schuman e Alcide De Gasperi si assunsero il rischio di intraprendere una rifondazione dell'Europa dalle sue rovine, ovvero dall'eredità dell'Occidente carolingio. Fu in questo tempo che il giovane *homo historicus* Joseph Ratzinger, ben presto estremamente colto, quasi naturalmente divenne *homo politicus*. La sua idea più politica già allora venne a coincidere con il concetto teologico più importante del giovane sacerdote: ovvero la «verità», che più tardi egli inserì nel motto del suo stemma arcivescovile, nel quale egli esprime il desiderio di conquistare operatori proprio di questa verità, *cooperatores veritatis*. Perché «se ci distacciamo dal concetto di verità, ci distacciamo dalle fondamenta», spiegava nel febbraio del 2000 al suo biografo Peter Seewald, durante un soggiorno sul

fatidico monte dell'Europa, Montecassino, la casa madre delle abbazie di San Benedetto; e continuava: «Quello sul fuoco è uno dei più significativi detti di Gesù sulla pace, ma mostra contemporaneamente che carica conflittuale abbia la pace autentica. Quanto la verità valga sofferenza e anche conflitti. Dimostra come non si possa accettare la menzogna pur di “vivere tranquilli”. Nessuno ha più il coraggio di dire che ciò che dice la fede è verità».

Cercare la verità e battersi per essa divenne così il filo rosso della vita di Joseph Ratzinger-Benedetto XVI perché, di questo egli è convinto, essa non è una verità che si possa «avere o possedere», ma alla quale ci si può unicamente avvicinare: infatti, per la fede dei cristiani e conformemente alla loro comprensione della verità, essa è divenuta persona: in Gesù Cristo, nel quale Dio ha mostrato il suo volto. Questo convincimento fece perciò sì che il teologo cattolico divenisse un interlocutore particolarmente rispettato da Jürgen Habermas, il grande filosofo tedesco dichiaratamente «privo di orecchio religioso», e con il quale egli tuttavia conveniva sul fatto che il modello giudaico-cristiano dell'uomo fatto a immagine di Dio determini il nucleo essenziale dell'Europa. Da questa «secolarità fondata teologicamente» – che per Josef Pieper caratterizza il nostro mondo occidentale – più tardi il costituzionalista Ernst-Wolfgang Böckenförde trasse la nota conclusione per cui «lo Stato liberale secolarizzato vive di presupposti che non è in grado di garantire».

Il credente e il non credente si incontrerebbero e potrebbero farlo qui, «nel dubbio», che condividono ognuno a modo suo, affermava Ratzinger decenni prima, nel suo *Introduzione al cristianesimo* di ormai cinquanta anni fa. E tuttavia, nello spazio culturale dell'Europa, l'incontro fra credenti e non credenti è possibile non solo nel dubbio, ma allo stesso modo anche nella verità, come testimonia ancora una volta il dialogo fra Ratzinger e Habermas, contenuto nel libro che oggi presentiamo. Per questo, però, con tanta più nettezza Papa Benedetto XVI intese anche mettere in rilievo le frontiere di questo spazio culturale unico rispetto a tutte le altre culture, come intrepidamente fece il 12 settembre 2006 nel suo famoso "Discorso di Ratisbona". In questo senso evidenziò come l'affermazione decisiva dell'argomentazione dell'imperatore Manuele II contro la conversione mediante violenza fosse, proprio partendo dalla sua immagine cristiana di Dio, quella per cui «non agire secondo ragione, non agire con il *logos*, è contrario alla natura di Dio». E concludeva: «È a questo grande *logos*, a questa vastità della ragione, che invitiamo nel dialogo delle culture i nostri interlocutori».

Quando, nella prefazione al volume, Papa Francesco sottolinea che questi testi, insieme alla *Opera omnia* del suo predecessore, «possono aiutare tutti noi a comprendere il nostro presente e a trovare un solido orientamento per il futuro», quasi spontaneamente mi sono venute in mente le incisive parole pronunciate da Benedetto XVI per la difesa del diritto naturale il 22 settembre 2011 di fronte ai parlamentari della Re-

pubblica Federale Tedesca riuniti nell'edificio del Reichstag. Con esse intendo concludere questo mio breve intervento: «Togli il diritto – e allora che cosa distingue lo Stato da una grossa banda di briganti?» ha sentenziato una volta Sant'Agostino». Spiegava allora Papa Benedetto ai parlamentari, da insegnante e docente, quale è sempre stato, e proseguì: «Noi tedeschi sappiamo per nostra esperienza che queste parole non sono un vuoto spauracchio. Noi abbiamo sperimentato il separarsi del potere dal diritto, il porsi del potere contro il diritto, il suo calpestare il diritto, così che lo Stato era diventato lo strumento per la distruzione del diritto – era diventato una banda di briganti molto ben organizzata, che poteva minacciare il mondo intero e spingerlo sull'orlo del precipizio. Servire il diritto e combattere il dominio dell'ingiustizia è e rimane il compito fondamentale del politico. In un momento storico in cui l'uomo ha acquistato un potere finora inimmaginabile, questo compito diventa particolarmente urgente. L'uomo è in grado di distruggere il mondo. Può manipolare se stesso. Può, per così dire, creare esseri umani ed escludere altri esseri umani dall'essere uomini. Come riconosciamo che cosa è giusto? Come possiamo distinguere tra il bene e il male, tra il vero diritto e il diritto solo apparente?».

La richiesta del saggio re Salomone al Dio di Giacobbe – «Concedi al tuo servo un cuore docile, perché sappia rendere giustizia al tuo popolo e sappia distinguere il bene dal male» (1Re 3,9) – resta dunque decisiva per i compiti e le sfide che oggi i politici e la politica

sono chiamati ad affrontare; perché quel “momento storico” del quale il Papa emerito parlò sei anni fa a Berlino, alla lunga non è ancora concluso.

ANTONIO TAJANI

PRESIDENTE DEL PARLAMENTO EUROPEO

Signora Presidente del Senato, Eminenze Reverendissime, Eccellenze, caro professor Azzaro, Onorevoli Deputati e Senatori, Signore e Signori,

questo libro ci spinge ad una riflessione profonda, come chiedeva il professor Azzaro. Spinge tutti noi politici a riflettere sugli scritti del più grande teologo e forse filosofo di questo secolo e del secolo passato. E, leggendo questo libro, mi è tornata in mente un'omelia che l'allora cardinale Ratzinger pronunciò nella chiesa di Santa Aurea, qualche anno prima di diventare Papa. Si soffermò a lungo – era il momento del dibattito sulla Convenzione sull'avvenire dell'Europa – sulla necessità di inserire nel testo di quella che doveva essere la futura Costituzione, che poi non venne mai approvata, il riferimento alle radici giudaico e cristiane. Il riferimento, cioè, alla nostra identità; e non è – lo voglio dire di fronte a tanti religiosi – una questione di fede. È una questione storica. Diceva giustamente Benedetto Croce: «Non possiamo non dirci cristiani», perché emerge nel volume di Papa Ratzinger qual è la nostra vera identità di europei. E poi è l'identità che è in questa bandiera, sono le dodici stelle, la tribù di Israele che cingono la testa della vergine Maria e la bandiera è blu perché è il colore del mantello della Vergine. Alcuni dicono che sono gli Stati, ma non c'entrano niente gli Stati: è una bandiera che dimostra le nostre radici cristiane.

Ebbene tutto questo libro ci spinge a riflettere sulla nostra identità, su quella che deve essere l'identità dei politici, e non si può fare politica se non si crede nei valori, non esiste l'Europa se non esistono i valori.

Papa Ratzinger in questi scritti sottolinea quanto siano importanti i valori sui quali si fonda la civiltà europea: sono i valori del cristianesimo; sono i valori dell'umanesimo; sono i valori del diritto naturale; sono i valori che regolano le nostre norme e che pongono dei limiti allo Stato, al potere dello Stato nei confronti dell'uomo. Quei valori che mettono in risalto quale sia il filo conduttore della storia dell'Europa. Il filo conduttore è una parola: «Libertà», che i greci consideravano come libertà territoriale, poi, con il passare dei secoli, si cominciò a guardare più alla libertà dell'uomo, e con il cristianesimo la parola libertà ha avuto un significato ben più alto: anche libertà da ciò che è ingiusto.

Io credo che il punto fondamentale di questi scritti sia il racconto del processo a Gesù. Il rapporto tra Pilato, che deve scegliere se condannare o assolvere Gesù, e l'imputato Gesù. Quando Pilato chiede a Gesù che cos'è e che cosa vuole, qual è il suo regno, e lui gli risponde che il suo non è il regno terreno, che lui non sta agendo contro Roma, Ponzio Pilato si rende conto che Gesù è innocente, anche per Roma. E lì purtroppo manca l'etica del politico. Pilato non ha il coraggio di rispettare la sostanza del diritto, ma si muove puntando sulla forma, di fatto condannando Gesù perché nel momento in cui chiede: «Volete libero Gesù o

Barabba», Pilato ha già condannato Gesù, rispondendo più alla sua voglia di essere gradito alla maggioranza della plebe che applaudiva nel cortile, piuttosto che rispondere a quello che era il suo convincimento etico. Lui sapeva che Gesù era innocente; ha avuto paura e ha detto: «Bene, adesso mi rimetto al giudizio del popolo ebraico». E il popolo vota non per un “ladrone”, è descritto molto bene. Barabba era un capo della rivolta contro Roma e il popolo vota per quello che chiede la liberazione da Roma, non per colui che chiede la liberazione dell’uomo – messaggio più difficile. E Gesù viene condannato, ma è lì il messaggio sui limiti anche della democrazia.

Quando Pilato fa scegliere alla maggioranza, la maggioranza, è vero, sceglie Barabba e non Gesù, ma anche nella storia, la democrazia è la miglior forma di Governo – lo dice in maniera molto chiara Papa Ratzinger –, però, anche la democrazia ha i suoi limiti. Quando la democrazia non è ispirata al diritto naturale e non è ispirata all’etica, anche la democrazia può commettere errori. Hitler è salito al potere con voto democratico. Quante ingiustizie sono state commesse in nome di una falsa democrazia. Se non ci sono i valori che ispirano, se non c’è la verità che ispira.

Ecco l’altro tema che sottopone, anche, all’attenzione del politico: la ricerca della verità che non può essere la verità soggettiva. Non è facile trovare la verità, perché ognuno è sempre portato ad accontentarsi, a trovare soddisfazione nella propria verità, perché quella oggettiva è più scomoda. E questo Papa Ratzinger lo

fa capire in maniera molto, ma molto chiara in questo volume, che consiglio a tutti i miei colleghi parlamentari di leggere: cercare sempre e comunque la verità, che non è cosa facile, non è cosa semplice.

La verità significa che quando tu la trovi devi anche ribellarti alla legge, se la legge va contro la verità. E quando lui esalta San Tommaso Moro, lo fa perché, pur essendo un uomo rispettoso dello Stato, rispettoso delle regole, è costretto dalla sua coscienza, dall'etica, a dire: «No, io non posso rispettare delle regole che vanno contro la verità e che vanno contro la mia coscienza».

Ecco il limite dello Stato. Il passaggio, la trasformazione dallo Stato romano, dall'Impero romano allo Stato cristiano è questo. Lo Stato era tutto, mentre con il Cristianesimo lo Stato è solo uno strumento. Ma lo Stato ha dei limiti. Lo Stato è al servizio dell'uomo e soltanto le dittature sono Stati che costringono l'uomo a essere al loro servizio. E lui lo racconta molto bene e lo sottolinea molto bene.

Le due dittature del secolo passato, il nazionalsocialismo e il comunismo sono, di fatto, due facce della stessa medaglia; sono figlie di un materialismo, uno storico e l'altro biologico, ma di uno Stato che cancella ogni visione trascendente, ogni visione etica, perché sia nello Stato comunista, sia nello Stato nazionalsocialista, come dice Papa Ratzinger nel suo scritto, si considera legittimo tutto ciò che fa il bene, non dell'uomo, ma fa il bene e l'interesse del nazionalsocialismo, oppure del comunismo. Quindi, qualche cosa

che non fa il bene dell'uomo. Quindi, tutto è permesso, purché faccia il bene e l'interesse dello Stato materialista.

Ieri, visitando a Madrid il museo Thyssen, ho visto due opere di Chagall, una degli anni della Rivoluzione russa, dove si esaltava l'importanza della Rivoluzione e un'altra di qualche anno dopo, dove Chagall si era reso conto che quella Rivoluzione era una rivoluzione immanente, che in realtà non liberava l'uomo. Ecco, Papa Ratzinger nel suo libro ricorda altre due opere di Chagall: una dove c'era il prevalere del benessere umano, della rivoluzione umana, l'altra dove c'era il prevalere della rivoluzione dell'etica, della rivoluzione del Cristiano. E Chagall era di religione ebraica, ma con grande interesse per la Passione, per il Cristianesimo.

E poi tutto ciò che Papa Ratzinger dice sul Relativismo, che è il grande problema, il problema dei problemi. Perché, se noi consideriamo che è bene tutto ciò che in quel momento è nostro interesse, rischiamo di fare il male dell'uomo, di non difendere veramente la libertà.

Ecco un libro che io considero utilissimo per tutti quanti noi. E vorrei citare due parti in maniera molto breve che mi hanno colpito. Una è quella che riguarda l'Europa, come Presidente del Parlamento europeo, quando lui dice: «Lo dico proprio in vista dell'Europa, in cui vasti ambienti cercano di riconoscere solo il positivismo come cultura comune e come fondamento comune per la formazione del diritto, riducendo tutte le altre convinzioni e gli altri valori della nostra cultura

allo stato di una sottocultura. Con ciò si pone l'Europa, di fronte alle altre culture del mondo, in una condizione di mancanza di cultura e vengono suscitate, al contempo, correnti estremiste e radicali».

E lui conclude questa parte, quando dice: «A questo punto dovrebbe venirci in aiuto il patrimonio culturale dell'Europa», per riscoprire noi stessi. «Sulla base della convinzione circa l'esistenza di un Dio creatore sono state sviluppate l'idea dei diritti umani, l'idea dell'uguaglianza di tutti gli uomini davanti alla legge, la conoscenza dell'inviolabilità della dignità umana in ogni singola persona». Siamo l'unico continente al mondo, e lo dobbiamo sempre ricordare, dove non esiste la pena di morte, dove nessuno può arrogarsi il diritto di togliere la vita anche al peggior criminale, nella speranza che anche il peggior criminale si possa redimere prima di morire. Anche questa è tutela e difesa della libertà dell'uomo, del libero arbitrio, che può esercitare fino all'ultimo istante della vita ogni essere umano. È la consapevolezza della responsabilità degli uomini per il loro agire.

Ecco, quando parla dei diritti e dei doveri, Papa Ratzinger sottolinea anche l'importanza dei doveri. Sottolinea l'importanza dell'impegno per la difesa dei diritti umani, quelli veri, non quelli che vengono usati per creare falsi miti. Anche i diritti umani hanno un limite. E lui sottolinea quanto si fosse battuto Giovanni Paolo II per difendere i diritti umani nei Paesi sottomessi dalla dittatura dell'Unione sovietica, del Comunismo.

Ecco, è tutta la civiltà europea che scorre nelle parole di Papa Ratzinger, la continuazione del pensiero di Giovanni Paolo II.

Io ricordo anche gli scritti di Giovanni Paolo II sull'Europa. E credo che noi se vogliamo guardare, in un momento di grande difficoltà, in un momento di passaggio della storia dell'Unione europea con più ottimismo al futuro, non possiamo ricominciare da dove Lei Eccellenza ricordava, hanno iniziato dopo la Seconda Guerra mondiale, i padri dell'Europa: dai valori.

Se noi non ricominciamo dai valori, possiamo avere la più bella Banca centrale, possiamo avere l'Euro, possiamo avere il mercato interno, possiamo avere Schengen, possiamo anche veder crescere l'economia. Ma non è quello. Non è quello che ci identifica. Non è quello che ci fa sentire europei.

E senza questi valori, e senza questa identità, anche in un momento in cui è difficile aprirsi agli altri, lo si può fare perché chi non ha un'identità difende il proprio territorio con la paura.

Allora c'è una reazione negativa nei confronti sempre di chi arriva da un'altra parte del mondo: soltanto chi ha un'identità forte, ha il coraggio e la possibilità di integrare l'altro, perché quelle identità sono quei valori che ci permettono di farci sentire sul serio europei.

E non mancano nelle parole – e concludo –, di Papa Benedetto XVI, anche insegnamenti per noi politici, in questi giorni.

«Il primo servizio che la fede fa alla politica è dunque la liberazione dell'uomo dalla irrazionalità dei miti politici, che sono il vero rischio del nostro tempo. Essere sobri ed attuare ciò che è possibile, e non reclamare con il cuore in fiamme l'impossibile, è sempre stato difficile; la voce della ragione non è mai così forte come il grido irrazionale. Il grido che reclama le grandi cose ha la vibrazione del moralismo; limitarsi al possibile sembra invece una rinuncia alla passione morale, sembra il pragmatismo dei meschini. Ma la verità è che la morale politica consiste precisamente nella resistenza alla seduzione delle grandi parole con cui ci si fa gioco dell'umanità dell'uomo e delle sue possibilità. Non è morale il moralismo dell'avventura, che intende realizzare da sé le cose di Dio. Lo è invece la lealtà che accetta le misure dell'uomo e compie, entro queste misure, l'opera dell'uomo. Non l'assenza di ogni compromesso, ma il compromesso stesso è la vera morale dell'attività politica».

GIAMPAOLO CREPALDI

ARCIVESCOVO DI TRIESTE

Illustri Presidenti, Eminenze, Eccellenze, Signori Senatori e Signore e Signori, nel libro che oggi ho l'onore di presentare convergono tre Pontefici, e questo lo rende veramente singolare e di grande interesse.

Ci sono testi scelti del teologo Joseph Ratzinger insieme ad alcuni suoi insegnamenti espressi durante il suo Pontificato, c'è la prefazione di Papa Francesco e c'è anche un rinvio implicito a San Giovanni Paolo II. Infatti il titolo del volume *Liberare la libertà* è ripreso dal paragrafo 86 della *Veritatis Splendor* ed esprime il senso e gli intenti dell'intera Enciclica sulla morale.

Questa convergenza è, come dicevo, di grande interesse perché segna la continuità e nello stesso tempo la novità – la novità nella continuità, si potrebbe dire – degli insegnamenti della Chiesa sul tema dei rapporti tra la fede e la politica.

La politica, la morale, la fede: questi sono i tre termini che fanno da cornice ai contenuti del libro e che, occorre riconoscerlo, costituiscono il quadro dell'intera dottrina sociale della Chiesa. La politica ha bisogno della morale. Essa non è direttamente morale, perché ha una sua legittima autonomia di criteri e di metodi. Però non può prescindere dalla morale, come testimoniano i comuni cittadini che sono spesso rigorosi nel giudicare la politica proprio dal punto di vista etico, e come testimoniano anche gli uomini

politici che sentono sempre il bisogno di giustificare secondo il bene e la giustizia le scelte che operano. Non c'è nessun uomo politico che non presenti come “buona” e “giusta” l'azione che sta per intraprendere. Anche il raggiungimento di obiettivi di ordine materiale – per esempio di carattere economico o produttivo –, in politica assume sempre anche una giustificazione legata al bene comune. Su quest'ultimo si hanno visioni spesso diverse, ma ciò non impedisce ai politici, per primi, di appellarsi nella giustificazione delle loro scelte. E proprio questo dimostra che la politica, pur essendo autonoma, non si fonda da sé. Cerca la sua legittimità non nei risultati raggiunti né, a ben vedere, nel mandato elettorale, ma nel bene comune, ossia nel bene di tutti e di ciascuno, che essa è chiamata a realizzare. Oggi viviamo in un contesto di pluralismo etico. Però tutti ci riconosciamo in alcuni principi morali di fondo, che sono anche presenti nella nostra Costituzione repubblicana. Ciò significa che si tratta di un pluralismo “inquieto”, che da un lato sente il richiamo della libertà, ma nello stesso tempo avverte l'attrattiva per la verità. Non è per caso che la stessa discussione politica tocchi spesso tematiche di grande significato etico, non solo di morale individuale, ma anche di morale pubblica. Non è questo il senso di un pluralismo “inquieto”? Pluralismo che testimonia, pur nel conflitto delle interpretazioni e delle valutazioni, che la politica non basta mai a se stessa e che i politici sono lì anche per qualcosa d'altro dalla politica. E che proprio questo – il fatto

di essere al servizio di altro da sé – dona alla politica la sua ultima dignità.

È a questo punto che entra in gioco la fede – sottotitolo del libro è: *Fede e politica nel Terzo millennio* –, la quale apre sia alla politica che alla morale delle finestre che esse non sarebbero in grado di aprire da sole. Nella vita umana tutto ha bisogno di essere salvato dai pericoli di involuzione che porta con sé. Se la politica assolutizza se stessa si trasforma in tecnica o in ideologia. Se la morale assolutizza se stessa diventa una serie di divieti legalistici. Il respiro della fede cristiana può aiutare l'una e l'altra – non rendendole esse stesse fede, ma lasciandole nella loro autonomia – offrendo loro un fine ulteriore, una spinta della coscienza verso l'alto e verso il largo, eco di un richiamo da oltre e verso un oltre. Da ciò non può derivare nessun danno né alla politica né alla morale, che non vengono negate, ma confermate e, potremmo dire, con Papa Ratzinger “fatte respirare meglio”.

Mi sono soffermato su questi tre passaggi – la politica, la morale, la fede cristiana – perché questo loro rapporto di reciproca implicazione e “purificazione” rappresenta uno dei punti più interessanti degli insegnamenti di Benedetto XVI in questo libro, qui confermati da Papa Francesco.

Infatti, non è solo la fede a purificare la politica e la morale, ma anche il contrario.

Si tratta di una circolarità virtuosa. Nel famoso dibattito del 2004 con Habermas, il Cardinale Ratzinger notava che «il nichilismo politico ha bisogno della pu-

rificazione della fede, così come il fondamentalismo terrorista ha bisogno della purificazione della ragione. Tra ragione e fede c'è circolarità».

La vita politica dei rappresentanti del popolo, le scelte dei legislatori deputati a ciò dalla volontà popolare, rappresentano un alto ruolo istituzionale, ma con ciò non sono esenti dai problemi di coscienza, un tema che è stato richiamato anche dal Presidente Tajani. Anzi – se così si può dire – questi problemi qui sono ancora più centrali. Nell'opera che stiamo presentando sono presenti anche Sant'Agostino e il Cardinale Newman, autori molto amati da tutti e tre i Pontefici coinvolti in questa pubblicazione.

I due grandi pensatori, Sant'Agostino e il Cardinale Newman, come ben sappiamo, hanno indagato a fondo la coscienza umana, offrendo spunti impareggiabili anche per la coscienza del politico.

La coscienza è l'ultimo tribunale per il nostro agire, ma non è l'unico. Benedetto XVI ci ha insegnato che la coscienza ha bisogno di una autorità che metta in moto la sua *anamnesis*, il recupero cioè più profondo della sua storia e delle proprie motivazioni. Motivo ultimo per cui c'è bisogno dell'autorità è che essa induce questo processo di verifica continua della coscienza con se stessa.

Ecco perché nella Chiesa c'è l'Autorità ecclesiastica, ed ecco perché nella società e nella politica esiste un'altra Autorità che consiste nella verità. Il tribunale della verità al quale Socrate intendeva sottoporre i suoi stessi giudici. Quando la coscienza, anche quella dell'uomo politico, rientra in se stessa e si concede al processo

dell'*anamnesis* – spiega Benedetto XVI – essa incontra la verità, che abita *in interiore homine*, la verità che unifica, mentre le opinioni dividono.

La politica è attività e talvolta attivismo, ma nello stesso tempo sente il bisogno di questo sguardo interiore, perché la verità è conosciuta sia dall'intelletto che dal cuore. Papa Francesco, nella «Prefazione» al libro, indica molte di queste verità che anche per la politica devono rimanere tali: il rispetto della vita, la tutela della famiglia, la ricerca della giustizia per tutti. La coscienza personale è in grado di vederle anche quando, nell'agone politico, essa subisce scossoni e strattoni e quando lo fa si accorge che non lo fa solo con l'intelletto ma anche con il cuore.

Nella sua «Prefazione», Papa Francesco insiste molto a segnalare l'importanza di uno sguardo d'amore. In fin dei conti, anche riconoscere la dignità della persona, il valore della famiglia, della vita umana, dell'educazione dei giovani secondo il bene e la virtù sono atti di amore, di amore per la verità delle cose, che precede i Parlamenti e le Costituzioni. C'è qualcosa che precede la politica – come ho già detto in precedenza – e il tenerne conto da parte della politica non implica una sua diminuzione, ma il riconoscimento del suo onore e della sua vera dignità. Nel famoso discorso al Bundestag tedesco, tenuto da Benedetto XVI nel 2011, si diceva appunto che la maggiore virtù del politico è quella chiesta da Salomone a Dio: la saggezza di sapere guidare gli uomini nel bene, perché la politica non è amministrazione di cose, ma governo di uomini.

Il libro ospita anche un inedito di Benedetto XVI sul tema dei diritti umani e del loro fondamento, segnalando il pericolo che la moltiplicazione dei diritti porti con sé la distruzione dell'idea stessa di diritto, processo questo che credo sia evidente ai nostri giorni. I diritti umani appartengono all'uomo come soggetto di diritto, ma per la loro legittimazione presuppongono i doveri che derivano dall'ordine naturale finalisticamente inteso. In molti casi i diritti vengono invece assolutizzati e, quindi, infinitamente moltiplicati. Ci si chiede perché ciò avvenga. La risposta data da Benedetto XVI nel suo inedito è che il piano naturale non riesce a mantenersi tale, e quindi a raggiungere i suoi fini naturali, senza il piano soprannaturale. Senza il riferimento al Creatore, l'ordine naturale si indebolisce e poco a poco viene perso di vista. Concezione questa che Papa Francesco conferma nella sua «Prefazione». Si fonda qui il ruolo pubblico della fede cattolica che vanta la pretesa di onorare fino in fondo le esigenze naturali della persona e della società in quanto “religione dal volto umano” e chiede che questo suo ruolo le venga riconosciuto anche dalla politica. Si tratta di una richiesta – esigente – di libertà religiosa.

Il libro che stiamo presentando è un libro denso di contenuti e va letto come tale, ma è anche foriero di speranza e come tale va pure valorizzato. Nelle attuali difficoltà, probabilmente non diverse da quelle di altri periodi, ma a noi più evidenti perché più presenti e vivide, la politica può essere ancora fonte di speranza. Può sembrare temerario ed avventato affermarlo, ma la

fede è in grado di trasfondere anche nella vita politica, un “realismo cristiano”. Esso certamente consiste nel non chiudere gli occhi davanti alla realtà, anche nelle sue forme più crude, e nel non tralasciare di perseguire tutte le vie concretamente in nostro possesso per risolvere i problemi e trovarvi giuste soluzioni. Ma consiste anche nel non cessare di confidare nell’aiuto di Dio, che è il Signore della storia. Il cristianesimo è una religione di speranza, come Benedetto XVI ha bene illustrato nell’Enciclica *Spe salvi*. Questa è una virtù teologale, ma non perciò essa non si estende anche in ambiti che potremmo considerare profani o laici. La vita politica ha bisogno di presupposti – come ho più volte ricordato – che essa non sa darsi. Uno di questi presupposti è proprio la speranza. Essa ha aiutato tanti valenti uomini politici a fare scelte contro il proprio interesse e li ha spinti a forti rinunce pur di mantenersi fedeli al bene del proprio Paese e del proprio popolo. Ciò è avvenuto – si badi bene – non solo per uomini politici credenti, ma anche per uomini politici che, almeno espressamente (ma è solo il Signore che giudica cosa si agita nel profondo dei cuori) non esprimevano una fede religiosa.

La speranza è un valore cristiano ed è un valore umano. È un valore umano che Cristo ha elevato a virtù divina.

La fede religiosa dona alla vita sociale molti aiuti: uno di questi è proprio la speranza. E il libro che stiamo presentando contiene un confortante e incoraggiante messaggio di speranza, per tutti. Anche per questo siamo grati a Papa Benedetto.

APPENDICE

JOSEPH RATZINGER

*Europa. I suoi fondamenti spirituali
ieri, oggi e domani*

Biblioteca del Senato, 13 maggio 2004

L'Europa – Cos'è essa propriamente? Questa domanda è stata sempre nuovamente posta, in maniera espressa, dal cardinale Józef Glemp in uno dei circoli linguistici del Sinodo Episcopale sull'Europa: dove comincia, dove finisce l'Europa? Perché ad esempio la Siberia non appartiene all'Europa, sebbene essa sia abitata anche da europei, la cui modalità di pensare e di vivere è inoltre del tutto europea? E dove si perdono i confini dell'Europa nel sud della comunità di popoli della Russia? Dove corre il suo confine nell'Atlantico? Quali isole sono Europa, e quali invece non lo sono, e perché non lo sono? In questi incontri divenne perfettamente chiaro che *Europa* solo in maniera del tutto secondaria è un concetto geografico: l'Europa non è un continente nettamente afferrabile in termini geografici, ma è invece un concetto culturale e storico.

1. Il sorgere dell'Europa

Questo risulta in modo assai evidente se tentiamo di risalire alle origini dell'Europa. Chi parla dell'origine

dell'Europa, rinvia solitamente ad Erodoto (ca. 484-425 a. C.), il quale certamente è il primo a conoscere l'Europa come concetto geografico, e la definisce così: «i Persiani considerano come cosa di loro proprietà l'Asia e i popoli barbari che vi abitano, mentre ritengono che l'Europa e il mondo greco siano un paese a parte». I confini dell'Europa stessa non vengono adottati, ma è chiaro che terre che oggi sono il nucleo dell'Europa odierna giacevano completamente al di fuori del campo visivo dell'antico storico.

Di fatto con la formazione degli stati ellenistici e dell'Impero Romano si era formato un continente che divenne la base della successiva Europa, ma che esibiva tutt'altri confini: erano le terre tutt'attorno al Mediterraneo, le quali in virtù dei loro legami culturali, in virtù dei traffici e dei commerci, in virtù del comune sistema politico formavano le une insieme alle altre un vero e proprio *continente*. Solo l'avanzata trionfale dell'Islam nel VII e all'inizio dell'VIII secolo ha tracciato un confine attraverso il Mediterraneo, lo ha per così dire tagliato a metà, cosicché tutto ciò che fino ad allora era stato un *continente* si suddivideva adesso oramai in tre continenti: Asia, Africa, Europa.

In Oriente la trasformazione del mondo antico si compì più lentamente che in Occidente: l'Impero Romano con Costantinopoli come punto centrale resistette laggiù – anche se sempre più spinto ai margini – fino al XV secolo. Mentre la parte meridionale del Mediterraneo attorno all'anno 700 è completamente caduta fuori di quello che fino ad allora era un continente

culturale, si verifica nel medesimo tempo una sempre più forte estensione verso il nord. Il *limes*, che sino ad allora era stato un confine continentale, scompare e si apre verso un nuovo spazio storico, che ora abbraccia la Gallia, la Germania, la Britannia come terre-nucleo vere e proprie, e si protende in maniera crescente verso la Scandinavia.

In questo processo di spostamento dei confini la continuità ideale con il precedente continente mediterraneo, misurato geograficamente in termini differenti, venne garantita da una costruzione di teologia della storia: in collegamento con il libro di Daniele, si considerava l'Impero Romano rinnovato e trasformato dalla fede cristiana come l'ultimo e permanente regno della storia del mondo in generale, e si definiva perciò la compagine di popoli e di Stati che era in via di formazione come il permanente *Sacrum Imperium Romanum*.

Questo processo di una nuova identificazione storica e culturale è stato compiuto in maniera del tutto consapevole sotto il regno di Carlo Magno, e qui emerge ora nuovamente anche l'antico nome di Europa, in un significato mutato: questo vocabolo venne ora impiegato addirittura come definizione del regno di Carlo Magno, ed esprimeva al tempo stesso la coscienza della continuità e della novità con cui la nuova compagine di stati si presentava come la forza propriamente carica di futuro. Carica di futuro proprio perché si concepiva in continuità con la storia del mondo fino ad allora e ultimamente ancorata in ciò che permane sempre.

Nell'autocomprensione che andava così formandosi è espressa parimenti la consapevolezza della definitività, così come al tempo stesso la consapevolezza di una missione.

È vero che il concetto di Europa è pressoché nuovamente scomparso dopo la fine del regno carolingio ed è rimasto solamente conservato nel linguaggio dei dotti; nel linguaggio popolare esso trapassa solamente all'inizio dell'epoca moderna – certo in connessione con il pericolo dei Turchi, come modalità di autoidentificazione –, per imporsi in generale nel XVIII secolo. Indipendentemente da questa storia del termine, il costituirsi del regno dei Franchi come l'Impero Romano mai tramontato e ora rinato significa di fatto il passo decisivo verso ciò che noi oggi intendiamo quando parliamo di Europa.

Certo non possiamo dimenticare che c'è anche una seconda radice dell'Europa, di un'Europa non occidentale: l'Impero Romano aveva in effetti, come già detto, resistito a Bisanzio contro le tempeste della migrazione dei popoli e dell'invasione islamica. Bisanzio intendeva se stessa come la vera Roma; qui di fatto l'Impero non era mai tramontato, ragion per cui si continuava ad avanzare una rivendicazione nei confronti dell'altra metà, quella occidentale, dell'Impero. Anche questo Impero Romano d'Oriente si è esteso ulteriormente verso il nord, fin dentro il mondo slavo, e si è creato un proprio mondo, greco-romano, che si differenzia rispetto all'Europa latina dell'occidente in virtù di una diversa liturgia, una diversa costituzione ecclesiastica,

una diversa scrittura, e in virtù della rinuncia al latino come comune lingua insegnata.

Certamente ci sono anche sufficienti elementi unificanti, che possono fare dei due mondi un unico, comune continente: in primo luogo la comune eredità della Bibbia e della Chiesa antica, la quale del resto in entrambi i mondi rinvia al di là di se stessa verso un'origine che ora giace al di fuori dell'Europa, e cioè in Palestina; inoltre la stessa comune idea di Impero, la comune comprensione di fondo della Chiesa e quindi anche la comunanza delle fondamentali idee del diritto e degli strumenti giuridici; infine io menzionerei anche il monachesimo, che nei grandi sommovimenti della storia è rimasto l'essenziale portatore non solamente della continuità culturale, bensì soprattutto dei fondamentali valori religiosi e morali, degli orientamenti ultimi dell'uomo, e in quanto forza pre-politica e sovra-politica divenne portatore delle sempre nuovamente necessarie rinascite.

Tra le due Europe, pur in mezzo alla comunanza dell'essenziale eredità ecclesiale, c'è tuttavia ancora una profonda differenza, alla cui importanza ha accennato specialmente Endre von Ivanka: a Bisanzio Impero e Chiesa appaiono quasi identificati l'uno con l'altro; l'Imperatore è capo anche della Chiesa. Egli intende se stesso come rappresentante di Cristo, e in collegamento con la figura di Melchisedek, che era al tempo stesso Re e Sacerdote (*Gen 14,18*), porta dal VI secolo il titolo ufficiale di *re e sacerdote*. Per il fatto che a partire da Costantino l'Imperatore se ne era andato via da Roma, nell'antica capitale dell'Impero poté svi-

lupparsi la posizione autonoma del vescovo di Roma come successore di Pietro e pastore supremo della Chiesa; qui già dall'inizio dell'era costantiniana viene insegnata una dualità di potestà: Imperatore e Papa hanno in effetti potestà separate, nessuno dispone della totalità. Il Papa Gelasio I (492-496) ha formulato la visione dell'Occidente nella sua famosa lettera all'Imperatore Anastasio e ancor più chiaramente nel suo quarto trattato, dove egli di fronte alla tipologia bizantina di Melchisedek sottolinea che l'unità delle potestà sta esclusivamente in Cristo: «questi infatti, a causa della debolezza umana (superbia!), ha separato per i tempi successivi i due ministeri, affinché nessuno si insuperbisca» (c. 11). Per le cose della vita eterna gli Imperatori cristiani hanno bisogno dei sacerdoti (*pontifices*), e questi a loro volta si attengono, per il corso temporale delle cose, alle disposizioni imperiali. I sacerdoti devono seguire nelle cose mondane le leggi dell'Imperatore insediato per ordine divino, mentre questi deve sottomettersi nelle cose divine al sacerdote. Con ciò è introdotta una separazione e distinzione delle potestà, la quale divenne di massima importanza per il successivo sviluppo dell'Europa, e che per così dire ha posto i fondamenti di ciò che è propriamente tipico dell'Occidente.

Poiché da ambo le parti di contro a tali delimitazioni rimase vivo sempre l'impulso alla totalità, la brama di porre il proprio potere al di sopra dell'altro, questo principio di separazione è divenuto anche la sorgente di infinite sofferenze. Come esso debba essere vissuto correttamente e concretizzato politica-

mente e religiosamente rimane un problema fondamentale anche per l'Europa di oggi e di domani.

2. La svolta verso l'epoca moderna

Se in base a quanto sin qui detto possiamo considerare il sorgere dell'Impero Carolingio da una parte, e la continuazione dell'Impero Romano a Bisanzio e la sua missione verso i popoli slavi dall'altra parte come la vera e propria nascita del *continente* Europa, l'inizio dell'epoca moderna significa per ambedue le Europee una svolta, un cambiamento radicale, che concerne sia l'essenza di questo continente, sia i suoi contorni geografici.

Nel 1453 Costantinopoli venne conquistata dai Turchi. O. Hiltbrunner commenta questo evento in maniera laconica: «gli ultimi ... dotti emigrarono... verso l'Italia e trasmisero agli umanisti del Rinascimento la conoscenza dei testi originali greci; ma l'Oriente sprofondò nell'assenza di cultura». Questa affermazione può essere formulata in maniera un po' troppo rozza, poiché in effetti anche il Regno della dinastia degli Osman aveva la sua cultura; ma è vero che la cultura greco-cristiana, *europaea*, di Bisanzio trovò con ciò la sua fine. Così una delle due ali dell'Europa rischiò in tal modo di scomparire, ma l'eredità bizantina non era morta: Mosca dichiara se stessa come la terza Roma, fonda ora un proprio patriarcato sulla base dell'idea di una seconda *translatio imperii* e si presenta dunque come una nuova metamorfosi del *Sacrum Imperium*

– come una propria forma di Europa, che tuttavia rimase unita con l’Occidente e si orientò sempre più verso di esso, fino a che Pietro il Grande tentò di farla diventare un paese occidentale. Questo spostamento verso nord dell’Europa bizantina portò con sé il fatto che ora anche i confini del continente si misero in movimento ampiamente verso oriente. La fissazione degli Urali come frontiera è oltremodo arbitraria, in ogni caso il mondo a oriente di essi diventò sempre più una specie di sottostruttura dell’Europa, né Asia né Europa, essenzialmente forgiato dal soggetto Europa, senza partecipare però esso stesso del suo carattere di soggetto: oggetto, e non portatore esso stesso della sua storia. Forse con ciò è definita, tutto sommato, l’essenza di uno stato coloniale.

Possiamo dunque, a riguardo dell’Europa bizantina, non occidentale, all’inizio dell’epoca moderna, parlare di un duplice evento: da una parte vi è il dissolvimento dell’antica Bisanzio con la sua continuità storica nei confronti dell’Impero Romano; dall’altra parte questa seconda Europa ottiene con Mosca un nuovo centro e amplia i suoi confini verso oriente, per erigere infine in Siberia una specie di pre-struttura coloniale.

Contemporaneamente possiamo constatare anche in occidente un duplice processo con notevole significato storico. Una grande parte del mondo germanico si distacca da Roma; sorge una nuova, illuminata forma di cristianesimo, cosicché attraverso *l’occidente* scorre d’ora in poi una linea di separazione, la quale forma chiaramente anche un *limes* culturale, un confine tra

due diverse modalità di pensare e di rapportarsi. Certo c'è anche all'interno del mondo protestante una frattura, in primo luogo tra luterani e riformati, ai quali si associano metodisti e presbiteriani, mentre la chiesa anglicana tenta di formare una via di mezzo tra cattolici ed evangelici; a ciò si aggiunge poi anche la differenza tra cristianesimo sotto la forma di una chiesa di Stato, che diventa contrassegno dell'Europa, e chiese libere, che trovano il loro spazio di rifugio nel Nordamerica, sulla qual cosa dovremo tornare a parlare.

Facciamo attenzione in primo luogo al secondo evento, che caratterizza essenzialmente la situazione dell'epoca moderna di quella che un tempo era l'Europa latina: la scoperta dell'America. All'allargamento verso est dell'Europa in virtù della progressiva estensione della Russia verso l'Asia corrisponde la radicale uscita dell'Europa fuori dai suoi confini geografici, verso il mondo che sta al di là dell'Oceano, che ora riceve il nome di America; la suddivisione dell'Europa in una metà latino-cattolica e una metà germanico-protestante si trasferisce e si ripercuote su questa parte della terra occupata dall'Europa. Anche l'America diventa in un primo tempo una Europa allargata, una colonia, ma essa si crea contemporaneamente con il sommovimento dell'Europa ad opera della Rivoluzione francese il suo proprio carattere di soggetto: dal XIX secolo in poi essa, sebbene forgiata nel profondo dalla sua nascita europea, sta tuttavia di fronte all'Europa come un soggetto proprio.

Nel tentativo di conoscere la più profonda, interiore identità dell'Europa attraverso lo sguardo sulla storia

abbiamo adesso preso in osservazione due fondamentali svolte storiche: come prima la dissoluzione del vecchio continente mediterraneo ad opera del continente del *Sacrum Imperium*, collocato più verso nord, in cui si forma a partire dall'epoca carolingia la *Europa* come mondo occidentale-latino; accanto a questo la continuazione della vecchia Roma a Bisanzio, con il suo protendersi verso il mondo slavo. Come secondo passo avevamo osservato la caduta di Bisanzio e il conseguente spostamento da una parte dell'Europa verso nord e verso est dell'idea cristiana di Impero, e dall'altra parte l'interna divisione dell'Europa in un mondo germanico-protestante e un mondo latino-cattolico, e oltre a ciò la fuoriuscita verso l'America, a cui si trasferisce questa divisione e che alla fine si costituisce come un soggetto storico proprio, che sta di fronte all'Europa. Ora noi dobbiamo porci davanti agli occhi una terza svolta, il cui fanale ben visibile fu formato dalla Rivoluzione francese. È vero che il *Sacrum Imperium* come realtà politica già a partire dal tardo Medioevo era concepito in dissolvimento ed era divenuto sempre più fragile anche come valida e indiscussa interpretazione della storia, ma soltanto adesso questa cornice spirituale va in frantumi anche formalmente, questa cornice spirituale senza cui l'Europa non avrebbe potuto formarsi. Questo è un processo di portata considerevole, sia dal punto di vista politico, sia da quello ideale. Dal punto di vista ideale questo significa che la fondazione sacrale della storia e dell'esistenza statuale viene rigettata: la storia non si misura più in base ad un'idea di Dio ad

essa precedente e che le dà forma; lo Stato viene oramai considerato in termini puramente secolari, fondato sulla razionalità e sul volere dei cittadini.

Per la prima volta in assoluto nella storia sorge lo Stato puramente secolare, che abbandona e mette da parte la garanzia divina e la normazione divina dell'elemento politico, considerandole come una visione mitologica del mondo e dichiara Dio stesso come affare privato, che non fa parte della vita pubblica e della comune formazione del volere. Questa viene ora vista solamente come un affare della ragione, per la quale Dio non appare chiaramente conoscibile: religione e fede in Dio appartengono all'ambito del sentimento, non a quello della ragione. Dio e la sua volontà cessano di essere rilevanti nella vita pubblica.

In questa maniera sorge, con la fine del XVIII secolo e l'inizio del XIX, un nuovo tipo di scisma, la cui gravità noi percepiamo ora sempre più nettamente. Esso non ha in tedesco alcun nome, poiché qui si è ripercosso più lentamente. Nelle lingue latine viene delineato come divisione tra *cristiani* e *laici*. Questa lacerazione negli ultimi due secoli è penetrata nelle nazioni latine come una frattura profonda, mentre il cristianesimo protestante in un primo tempo ebbe vita facile nel concedere spazio alle idee liberali e illuministe all'interno di sé, senza che la cornice di un ampio consenso cristiano di fondo dovesse in tal modo venir distrutta. L'aspetto di politica realistica della dissoluzione dell'antica idea di Impero consiste in questo, che ora definitivamente le Nazioni, gli Stati che sono divenuti

identificabili come tali in virtù della formazione di ambiti linguistici unitari, appaiono come i veri e unici portatori della storia, e dunque ottengono un rango che ad essi in precedenza non spettava così tanto. La drammaticità esplosiva di questo soggetto storico ora plurale si mostra nel fatto che le grandi Nazioni europee si sapevano depositarie di una missione universale, che necessariamente doveva portare a conflitti fra di loro, il cui impatto mortale noi abbiamo dolorosamente sperimentato nel secolo ora trascorso.

3. L'universalizzazione della cultura europea e la sua crisi

Infine dobbiamo qui considerare ancora un ulteriore processo, con cui la storia degli ultimi secoli trapassa chiaramente in un mondo nuovo. Se la vecchia Europa precedente all'epoca moderna nelle sue due metà aveva conosciuto essenzialmente solo un dirimpettaio, con il quale doveva confrontarsi per la vita e per la morte, ossia il mondo islamico; se la svolta dell'epoca moderna aveva portato l'allargamento verso l'America e in parti dell'Asia senza propri grandi soggetti culturali, così ora ha luogo la fuoriuscita verso i due continenti sinora toccati solo marginalmente: l'Africa e l'Asia, che adesso parimenti si tentò di trasformare in succursali dell'Europa, in colonie. Fino ad un certo punto questo è anche riuscito, in quanto adesso anche Asia e Africa inseguono l'ideale del mondo for-

giato dalla tecnica e del suo benessere, cosicché anche là le antiche tradizioni religiose entrano in una situazione di crisi e strati di pensiero puramente secolare dominano sempre più la vita pubblica.

Ma c'è anche un effetto contrario: la rinascita dell'Islam non è solo collegata con la nuova ricchezza materiale dei paesi islamici, bensì è anche alimentata dalla consapevolezza che l'Islam è in grado di offrire una base spirituale valida per la vita dei popoli, una base che sembra essere sfuggita di mano alla vecchia Europa, la quale così, nonostante la sua perdurante potenza politica ed economica, viene vista sempre più come condannata al declino e al tramonto.

Anche le grandi tradizioni religiose dell'Asia, soprattutto la sua componente mistica che trova espressione nel buddismo, si elevano come potenze spirituali di contro ad un'Europa che rinnega le sue fondamenta religiose e morali. L'ottimismo circa la vittoria dell'elemento europeo, che Arnold Toynbee poteva sostenere ancora all'inizio degli anni sessanta, appare oggi stranamente superato: «di 28 culture che noi abbiamo identificato ... 18 sono morte e nove delle dieci rimaste – di fatto tutte tranne la nostra – mostrano che esse sono già colpite a morte». Chi ripeterebbe oggi ancora le stesse parole? E in generale – cos'è la nostra cultura, che è ancora rimasta? La cultura europea è forse la civiltà della tecnica e del commercio diffusa vittoriosamente per il mondo intero? O non è questa forse piuttosto nata in maniera post-europea dalla fine delle an-

tiche culture europee? Io vedo qui una sincronia paradossale: con la vittoria del mondo tecnico-secolare post-europeo, con l'universalizzazione del suo modello di vita e della sua maniera di pensare, si collega in tutto il mondo, ma specialmente nei mondi strettamente non-europei dell'Asia e dell'Africa, l'impressione che il mondo di valori dell'Europa, la sua cultura e la sua fede, ciò su cui si basa la sua identità, sia giunto alla fine e sia propriamente già uscito di scena; che adesso sia giunta l'ora dei sistemi di valori di altri mondi, dell'America pre-colombiana, dell'Islam, della mistica asiatica.

L'Europa, proprio in questa ora del suo massimo successo, sembra diventata vuota dall'interno, paralizzata in un certo qual senso da una crisi del suo sistema circolatorio, una crisi che mette a rischio la sua vita, affidata per così dire a trapianti, che poi però non possono che eliminare la sua identità. A questo interiore venir meno delle forze spirituali portanti corrisponde il fatto che anche etnicamente l'Europa appare sulla via del congedo.

C'è una strana mancanza di voglia di futuro. I figli, che sono il futuro, vengono visti come una minaccia per il presente; essi ci portano via qualcosa della nostra vita, così si pensa. Essi non vengono sentiti come una speranza, bensì come un limite del presente. Il confronto con l'Impero Romano al tramonto si impone: esso funzionava ancora come grande cornice storica, ma in pratica viveva già di quelli che dovevano dissolverlo, poiché esso stesso non aveva più alcuna energia vitale.

Con questo siamo giunti ai problemi del presente. Circa il possibile futuro dell'Europa ci sono due diagnosi contrapposte. C'è da una parte la tesi di Oswald Spengler, il quale credeva di poter fissare per le grandi espressioni culturali una specie di legge naturale: c'è il momento della nascita, la crescita graduale, la fioritura di una cultura, il suo lento appesantirsi, l'invecchiamento e la morte. Spengler arricchisce la sua tesi in modo impressionante, con documentazioni tratte dalla storia delle culture, in cui si può intravedere questa legge del decorso naturale. La sua tesi era che l'Occidente sarebbe giunto alla sua epoca finale, che corre inesorabilmente incontro alla morte di questo continente culturale, nonostante tutti i tentativi di scongiurarla. Naturalmente l'Europa può trasmettere i suoi doni ad una cultura nuova emergente, come è già accaduto nei precedenti declini di una cultura, ma in quanto soggetto essa ha ormai il suo tempo di vita alle sue spalle.

Questa tesi bollata come biologistica ha trovato appassionati oppositori nel tempo tra le due guerre mondiali specialmente in ambito cattolico; in maniera impressionante le si è mosso contro anche Arnold Toynbee, certo con postulati che oggi trovano poco ascolto. Toynbee mette in luce la differenza tra progresso materiale-tecnico da una parte, e dall'altra progresso reale, che egli definisce come spiritualizzazione. Egli ammette che l'Occidente – il *mondo occidentale* – si trova in una crisi, la cui causa egli la vede nel fatto che dalla religione si è decaduti al culto della tecnica, della nazione, del militarismo. La crisi significa per lui, ultimamente: secolarismo.

Se si conosce la causa della crisi, si può indicare anche la via della guarigione: deve essere nuovamente introdotto il fattore religioso, di cui fa parte secondo lui l'eredità religiosa di tutte le culture, ma specialmente quello «che è rimasto del cristianesimo occidentale». Alla visione biologistica si contrappone qui una visione volontaristica, che punta sulla forza delle minoranze creative e sulle personalità singole eccezionali.

La domanda che si pone è: è giusta questa diagnosi? E se sì – è in nostro potere introdurre nuovamente il momento religioso, in una sintesi di cristianesimo residuale ed eredità religiosa dell'umanità? Ultimamente la questione tra Spengler e Toynbee rimane aperta, perché noi non possiamo vedere nel futuro. Ma indipendentemente da ciò si impone il compito di interrogarci su che cosa può garantire il futuro, e su che cosa è in grado di continuare a far vivere l'interiore identità dell'Europa attraverso tutte le metamorfosi storiche. O ancora più semplicemente: che cosa anche oggi e domani promette di donare la dignità umana e un'esistenza conforme ad essa.

Per trovare una risposta a ciò dobbiamo gettare lo sguardo ancora una volta dentro il nostro presente e al tempo stesso tener presenti le sue radici storiche. In precedenza eravamo rimasti fermi, in effetti, alla Rivoluzione francese e al XIX secolo. In questo tempo si sono sviluppati soprattutto due nuovi modelli europei. Ecco qui allora nelle nazioni latine il modello laicistico: lo Stato è nettamente distinto dagli organismi religiosi, che sono attribuiti all'ambito privato. Lo Stato stesso

rifiuta un fondamento religioso e si sa fondato solamente sulla ragione e sulle sue intuizioni. Di fronte alla fragilità della ragione questi sistemi si sono rivelati fragili e facili a cadere vittima delle dittature; essi sopravvivono, propriamente, solo perché parti della vecchia coscienza morale continuano a sussistere anche senza i precedenti fondamenti e rendono possibile un consenso morale di base. Dall'altra parte, nel mondo germanico, esistono in maniera differenziata i modelli di Chiesa di Stato del protestantesimo liberale, nei quali una religione cristiana illuminata, essenzialmente concepita come morale – anche con forme di culto garantite dallo Stato – garantisce un consenso morale e un fondamento religioso ampio, al quale le singole religioni non di Stato devono adeguarsi. Questo modello in Gran Bretagna, negli Stati scandinavi e in un primo tempo anche nella Germania dominata dai prussiani ha garantito per lungo tempo una coesione statale e sociale. In Germania, tuttavia, il crollo del cristianesimo di Stato prussiano ha creato un vuoto, che poi parimenti si offrì come spazio vuoto per una dittatura. Oggi le chiese di Stato sono dappertutto cadute vittima del logoramento: da corpi religiosi che sono derivazioni dello Stato non proviene più alcuna forza morale, e lo Stato stesso non può creare forza morale, ma la deve invece presupporre e costruire su di essa.

Tra i due modelli si collocano gli Stati Uniti del Nord-America, che da una parte – formatisi sulla base delle chiese libere – prendono le mosse da un rigido dogma di separazione, dall'altra parte, al di là delle

singole denominazioni, vengono plasmati tuttavia da un consenso di fondo cristiano-protestante non forgiato in termini confessionali, il quale si collegava con una particolare coscienza della missione, nei confronti del resto del mondo, di tipo religioso e così dava al fattore religioso un significativo peso pubblico, che in quanto forza pre-politica e sovra-politica poteva essere determinante per la vita politica. Certo non ci si può nascondere che anche negli Stati Uniti il dissolvimento dell'eredità cristiana avanza incessantemente, mentre al tempo stesso il rapido aumento dell'elemento ispanico e la presenza di tradizioni religiose provenienti da tutto il mondo cambia il quadro. Forse si deve qui osservare anche che gli Stati Uniti promuovono ampiamente la protestantizzazione dell'America Latina e quindi il dissolvimento della Chiesa cattolica ad opera di forme di chiese libere, per la convinzione che la Chiesa cattolica non potrebbe garantire un sistema politico ed economico stabile, in quanto dunque fallirebbe come educatrice delle Nazioni, mentre ci si aspetta che il modello delle chiese libere renderà possibile un consenso morale e una formazione democratica della volontà pubblica, simili a quelli caratteristici degli Stati Uniti. Per complicare ulteriormente il quadro si deve ammettere che oggi la Chiesa cattolica forma la più grande comunità religiosa negli Stati Uniti, che essa nella sua vita di fede sta decisamente dalla parte dell'identità cattolica, che però i cattolici a riguardo del rapporto tra Chiesa e politica hanno recepito le tradizioni delle chiese libere, nel

senso che proprio una Chiesa non confusa con lo Stato garantisce meglio le fondamenta morali del tutto, cosicché la promozione dell'ideale democratico appare come un dovere morale profondamente conforme alla fede. In una posizione simile si può vedere a buon diritto una prosecuzione, adeguata ai tempi, del modello di Papa Gelasio, di cui ho parlato sopra.

Torniamo all'Europa. Ai due modelli di cui parlavo prima se ne è aggiunto ancora nel XIX secolo un terzo, ossia il socialismo, che si suddivise presto in due diverse vie, quella totalitaria e quella democratica. Il socialismo democratico è stato in grado, a partire dal suo punto di partenza, di inserirsi all'interno dei due modelli esistenti, come un salutare contrappeso nei confronti delle posizioni liberali radicali, le ha arricchite e corrette. Esso si rivelò qui anche come qualcosa che andava al di là delle confessioni: in Inghilterra esso era il partito dei cattolici, che non potevano sentirsi a casa loro né nel campo protestante-conservatore, né in quello liberale. Anche nella Germania guglielmina il centro cattolico poteva sentirsi più vicino al socialismo democratico che alle forze conservatrici rigidamente prussiane e protestanti. In molte cose il socialismo democratico era ed è vicino alla dottrina sociale cattolica, in ogni caso esso ha considerevolmente contribuito alla formazione di una coscienza sociale.

Il modello totalitario, invece, si collegava con una filosofia della storia rigidamente materialistica e ateistica: la storia viene compresa deterministicamente come un processo di progresso che passa attraverso la fase religiosa

e quella liberale per giungere alla società assoluta e definitiva, in cui la religione come relitto del passato viene superata e il funzionamento delle condizioni materiali può garantire la felicità di tutti. L'apparente scientificità nasconde un dogmatismo intollerante: lo spirito è prodotto della materia; la morale è prodotto delle circostanze e deve venir definita e praticata a seconda degli scopi della società; tutto ciò che serve a favorire l'avvento dello stato finale felice è morale. Qui il capovolgimento dei valori che avevano costruito l'Europa è completo. Ancor più, qui si realizza una frattura nei confronti della complessiva tradizione morale dell'umanità: non ci sono più valori indipendenti dagli scopi del progresso, tutto può, in un dato momento, essere permesso e persino necessario, può essere morale nel senso nuovo del termine. Anche l'uomo può diventare uno strumento; non conta il singolo, ma unicamente il futuro diventa la terribile divinità che dispone sopra tutti e sopra tutto.

I sistemi comunisti frattanto sono naufragati innanzitutto per il loro falso dogmatismo economico. Ma si trascura troppo volentieri il fatto che essi sono naufragati, più a fondo ancora, per il loro disprezzo dei diritti umani, per la loro subordinazione della morale alle esigenze del sistema e alle sue promesse di futuro. La vera e propria catastrofe che essi hanno lasciato alle loro spalle non è di natura economica; essa consiste nell'inacidimento delle anime, nella distruzione della coscienza morale. Io vedo come un problema essenziale della nostra ora per l'Europa e per il mondo questo, che non viene mai contestato il naufragio economico, e perciò i vetero-comunisti

sono diventati senza esitazione liberali in economia; invece la problematica morale e religiosa, di cui propriamente si trattava, viene quasi completamente rimossa. Pertanto la problematica lasciata dietro di sé dal marxismo continua a esistere anche oggi: il dissolversi delle certezze primordiali dell'uomo su Dio, su se stessi e sull'universo – la dissoluzione della coscienza dei valori morali intangibili, è ancora e proprio adesso nuovamente il nostro problema e può condurre all'autodistruzione della coscienza europea, che dobbiamo cominciare a considerare – indipendentemente dalla visione del tramonto di Spengler – come un reale pericolo.

4. A che punto siamo oggi?

Così ci troviamo davanti alla questione: come devono andare avanti le cose? Nei violenti sconvolgimenti del nostro tempo c'è un'identità dell'Europa, che abbia un futuro e per la quale possiamo impegnarci con tutto noi stessi? Non sono preparato per entrare in una discussione dettagliata sulla futura Costituzione europea. Vorrei soltanto brevemente indicare gli elementi morali fondanti, che a mio avviso non dovrebbero mancare.

Un primo elemento è l'“incondizionatezza” con cui la dignità umana e i diritti umani devono essere presentati come valori che precedono qualsiasi giurisdizione statale. Questi diritti fondamentali non vengono creati dal legislatore, né conferiti ai cittadini, «ma piuttosto esistono per diritto proprio, sono da sem-

pre da rispettare da parte del legislatore, sono a lui previamente dati come valori di ordine superiore». Questa validità della dignità umana previa ad ogni agire politico e ad ogni decisione politica rinvia ultimamente al Creatore: solamente Egli può stabilire valori che si fondano sull'essenza dell'uomo e che sono intangibili. Che ci siano valori che non sono manipolabili per nessuno è la vera e propria garanzia della nostra libertà e della grandezza umana; la fede cristiana vede in ciò il mistero del Creatore e della condizione di immagine di Dio che egli ha conferito all'uomo.

Ora oggi quasi nessuno negherà direttamente la precedenza della dignità umana e dei diritti umani fondamentali rispetto ad ogni decisione politica; sono ancora troppo recenti gli orrori del nazismo e della sua teoria razzista. Ma nell'ambito concreto del cosiddetto progresso della medicina ci sono minacce molto reali per questi valori: sia che noi pensiamo alla clonazione, sia che pensiamo alla conservazione dei feti umani a scopo di ricerca e di donazione degli organi, sia che pensiamo a tutto quanto l'ambito della manipolazione genetica – la lenta consunzione della dignità umana che qui ci minaccia non può venir misconosciuta da nessuno. A ciò si aggiungono in maniera crescente i traffici di persone umane, le nuove forme di schiavitù, l'affare dei traffici di organi umani a scopo di trapianti. Sempre vengono addotte *finalità buone*, per giustificare quello che non è giustificabile. In questi settori ci sono nella Carta dei diritti fondamentali alcuni punti fermi di cui rallegrarsi, ma in importanti punti

essa rimane troppo vaga, mentre invece proprio qui ne va della serietà del principio che è in gioco.

Riassumiamo: la fissazione per iscritto del valore e della dignità dell'uomo, di libertà, eguaglianza e solidarietà con le affermazioni di fondo della democrazia e dello stato di diritto, implica un'immagine dell'uomo, un'opzione morale e un'idea di diritto niente affatto ovvie, ma che sono di fatto fondamentali fattori di identità dell'Europa, che dovrebbero venir garantiti anche nelle loro conseguenze concrete e che certamente possono venir difesi solamente se si forma sempre nuovamente una corrispondente coscienza morale.

Un secondo punto in cui appare l'identità europea è il matrimonio e la famiglia. Il matrimonio monogamico, come struttura fondamentale della relazione tra uomo e donna e al tempo stesso come cellula nella formazione della comunità statale, è stato forgiato a partire dalla fede biblica. Esso ha dato all'Europa, a quella occidentale come a quella orientale, il suo volto particolare e la sua particolare umanità, anche e proprio perché la forma di fedeltà e di rinuncia qui delineata dovette sempre nuovamente venir conquistata, con molte fatiche e sofferenze. L'Europa non sarebbe più Europa, se questa cellula fondamentale del suo edificio sociale scomparisse o venisse essenzialmente cambiata. La Carta dei diritti fondamentali parla di diritto al matrimonio, ma non esprime nessuna specifica protezione giuridica e morale per esso e nemmeno lo definisce più precisamente. E tutti sappiamo quanto il matrimonio e la famiglia siano minacciati –

da una parte mediante lo svuotamento della loro indissolubilità ad opera di forme sempre più facili di divorzio, dall'altra attraverso un nuovo comportamento che si va diffondendo sempre di più, la convivenza di uomo e donna senza la forma giuridica del matrimonio. In vistoso contrasto con tutto ciò vi è la richiesta di comunione di vita di omosessuali, che ora paradossalmente richiedono una forma giuridica, la quale più o meno deve venir equiparata al matrimonio. Con questa tendenza si esce fuori dal complesso della storia morale dell'umanità, che nonostante ogni diversità di forme giuridiche del matrimonio sapeva tuttavia sempre che questo, secondo la sua essenza, è la particolare comunione di uomo e donna, che si apre ai figli e così alla famiglia. Qui non si tratta di discriminazione, bensì della questione di cos'è la persona umana in quanto uomo e donna e di come l'essere assieme di uomo e donna può ricevere una forma giuridica. Se da una parte il loro stare assieme si distacca sempre più da forme giuridiche, se dall'altra l'unione omosessuale viene vista sempre più come dello stesso rango del matrimonio, siamo allora davanti ad una dissoluzione dell'immagine dell'uomo, le cui conseguenze possono solo essere estremamente gravi.

Il mio ultimo punto è la questione religiosa. Non vorrei entrare qui nelle discussioni complesse degli ultimi anni, ma mettere in rilievo solo *un* aspetto fondamentale per tutte le culture: il rispetto nei confronti di ciò che per l'altro è sacro, e particolarmente il rispetto per il sacro nel senso più alto, per Dio, cosa che è lecito supporre di trovare anche in colui che non è disposto a credere in

Dio. Laddove questo rispetto viene infranto, in una società qualcosa di essenziale va perduto. Nella nostra società attuale grazie a Dio viene multato chi disonora la fede di Israele, la sua immagine di Dio, le sue grandi figure. Viene multato anche chiunque vilipenda il Corano e le convinzioni di fondo dell'Islam. Laddove invece si tratta di Cristo e di ciò che è sacro per i cristiani, ecco che allora la libertà di opinione appare come il bene supremo, limitare il quale sarebbe un minacciare o addirittura distruggere la tolleranza e la libertà in generale. La libertà di opinione trova però il suo limite in questo, che essa non può distruggere l'onore e la dignità dell'altro; essa non è libertà di mentire o di distruggere i diritti umani.

C'è qui un odio di sé dell'Occidente che è strano e che si può considerare solo come qualcosa di patologico; l'Occidente tenta sì in maniera lodevole di aprirsi pieno di comprensione a valori esterni, ma non ama più se stesso; della sua propria storia vede oramai soltanto ciò che è deprecabile e distruttivo, mentre non è più in grado di percepire ciò che è grande e puro. L'Europa, per sopravvivere, ha bisogno di una nuova – certamente critica e umile – accettazione di se stessa, se essa vuole davvero sopravvivere. La multiculturalità, che viene continuamente e con passione incoraggiata e favorita, è talvolta soprattutto abbandono e rinnegamento di ciò che è proprio, fuga dalle cose proprie. Ma la multiculturalità non può sussistere senza costanti in comune, senza punti di orientamento a partire dai valori propri. Essa sicuramente non può sussistere senza rispetto di ciò che è sacro. Di essa fa parte l'andare incontro con rispetto agli elementi

sacri dell'altro, ma questo lo possiamo fare solamente se il sacro, Dio, non è estraneo a noi stessi. Certo, noi possiamo e dobbiamo imparare da ciò che è sacro per gli altri, ma proprio davanti agli altri e per gli altri è nostro dovere nutrire in noi stessi il rispetto davanti a ciò che è sacro e mostrare il volto di Dio che ci è apparso – del Dio che ha compassione dei poveri e dei deboli, delle vedove e degli orfani, dello straniero; del Dio che è talmente umano che egli stesso è diventato un uomo, un uomo sofferente, che soffrendo insieme a noi dà al dolore dignità e speranza.

Se non facciamo questo, non solo rinneghiamo l'identità dell'Europa, bensì veniamo meno anche ad un servizio agli altri che essi hanno diritto di avere. Per le culture del mondo la profanità assoluta che si è andata formando in Occidente è qualcosa di profondamente estraneo. Esse sono convinte che un mondo senza Dio non ha futuro. Pertanto proprio la multiculturalità ci chiama a rientrare nuovamente in noi stessi.

Come andranno le cose in Europa in futuro non lo sappiamo. La Carta dei diritti fondamentali può essere un primo passo, un segno che l'Europa cerca nuovamente in maniera cosciente la sua anima. In questo bisogna dare ragione a Toynbee, che il destino di una società dipende sempre da minoranze creative. I cristiani credenti dovrebbero concepire se stessi come una tale minoranza creativa e contribuire a che l'Europa riacquisti nuovamente il meglio della sua eredità e sia così a servizio dell'intera umanità.

La foto su bandella sulla sovracoperta di Incontri in Senato n. 18
è di Mondarte [CC BY-SA 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>)],
from Wikimedia Commons.

La foto su bandella sul risvolto della sovracoperta di Incontri in Senato n. 18
provviene dall'Archivio fotografico del Senato.

Finito di stampare presso la tipografia
Marchesi Grafiche Editoriali S.p.A.
nel mese di novembre 2018

