

UNIVERSALE E PARTICOLARE. LA CHIESA E I CRISTIANI NELLA SOCIETÀ PLURALE

ALBERTO FRIGERIO*

SOMMARIO: I. *Crisi dell'universale*. II. *Dibattito teologico*. 1. Libertà religiosa e orientamento statale. 2. Cristo e le religioni. 3. Sfera politica e sacrale. 4. Realtà terrene e Dio. III. *Dibattito filosofico*. 1. Dibattito tra neoliberalismo di John Rawls e neocomunitarismo di Alasdair MacIntyre. 2. Etica del discorso di Jürgen Habermas. 3. Teoria del riconoscimento di Paul Ricoeur. 4. Natura e normatività in Francesco Botturi. IV. *Note conclusive*.

I. CRISI DELL'UNIVERSALE

Al sorgere dell'epoca moderna si trova la crisi dell'universale, provocata dal venire meno di una visione politica, culturale e religiosa condivisa per il crollo dell'Impero, la scoperta del Nuovo Mondo e l'avvio della Riforma protestante, a cui seguì la nascita degli stati moderni, l'incontro con nuove civiltà e la moltiplicazione di appartenenze confessionali. A questi tre fattori, va aggiunto lo sviluppo delle scienze naturali e dell'agire/sapere tecno/scientifico, che nella modernità ha conosciuto un rapido incremento. Il progresso tecnologico, espressione dell'ingegno umano, ha certamente apportato notevoli vantaggi e raggiunto significative conquiste, al tempo stesso ha favorito il sorgere di un'attitudine nuova del soggetto, che tende a disporsi verso la realtà con sguardo autonomo e di dominio.

In tale contesto di frammentazione, l'uomo non era più ritenuto animale sociale (ζῷον πολιτικόν) e la convivenza civile non era più intesa quale ambito in cui ricercare il bene comune [pensiero classico e cristiano], bensì l'uomo era ritenuto nemico dell'uomo (*homo homini lupus*) e il governo era radicato nella paura e volontà di proteggere gli individui gli uni dagli altri. Ebbe così avvio il contrattualismo, secondo cui lo stato è legittimato dall'attitudine a salvaguardare la sopravvivenza dell'individuo.¹ Tuttavia, ai lupi che erano gli altri, c'era il rischio che subentrasse il lupo-stato e questo spinse a rivendicare diritti di libertà.

* Istituto Superiore di Scienze Religiose (ISSR), Milano.

¹ Cfr. T. HOBBS, *Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge 1996 [1651]. Accanto all'inglese Thomas Hobbes, tra i padri fondatori del contrattualismo si hanno l'inglese John Locke, secondo cui l'uomo si mette in società per evitare lo stato di guerra tra i singoli e preservare

Ebbe così avvio il costituzionalismo, secondo cui lo stato è limitato da diritti fondamentali dell'uomo, che il sistema giuridico deve garantire.²

Contrattualismo e costituzionalismo, che pure attestano una sorta di socialità originaria evocando il bisogno di cooperazione e la correlazione di diritti/doveri,³ muovono dall'idea di uomo pre-sociale e segnano il passaggio dalla *communitas* pre-moderna, in cui i soggetti erano aperti gli uni agli altri, all'*immunitas* moderna, in cui lo stato è dispositivo immunitario che protegge il soggetto dagli agenti esterni, potenzialmente patogeni.⁴

Nel frastagliato panorama europeo si cercò un universale alternativo a quello cristiano che fungesse da collante sociale e lo si individuò nella ragione, facoltà condivisa da tutti gli uomini a prescindere dall'appartenenza politica, culturale e religiosa.⁵ Alla ragione, tuttavia, si chiese troppo, facendo coincidere *tutta* l'evidenza con quella di una ragione *pura*, formale e assoluta, costituita *a priori* rispetto all'agire e preclusa al trascendente; per la legge del contrappasso, si è finito così col chiedere alla ragione troppo poco, ritenendola impotente di fronte alla realtà.⁶ Il razionalismo moderno, che tutto voleva riporre nel perimetro della ragione, ha paradossalmente posto le premesse del relativismo post-moderno, che denuncia l'incapacità della ragione di giungere al senso del reale.

La modernità ha eretto la ragione a misura del reale, coniato il principio d'immanenza che identifica libertà e verità, salvo poi rendersi conto dell'imper-

la proprietà privata, e lo svizzero Jean-Jacques Rousseau, secondo cui lo stato è costruzione sociale che ha il compito di tutelare i singoli dall'ingerenza e violenza altrui: J. LOCKE, *The second treatise of government*, Bobbs-Merrill Educational, Indianapolis 1981 [1689]; J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social*, Flammarion, Paris 2001 [1762].

² Cfr. J. LOCKE, *A letter concerning toleration*, Prometheus Books, New York 1990 [1 ed. 1689]. Locke, che pure è annoverato tra i teorici del contrattualismo, è ritenuto il fondatore del costituzionalismo. Accanto a lui, va menzionato il francese Charles L. de Montesquieu, che intravide la minaccia di un potere assoluto e teorizzò la separazione tra potere legislativo, esecutivo e giudiziario: C. L. DE MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, Kissinger, Whitefish 2010 [1 ed. 1748].

³ Cfr. M. RHONHEIMER, *Lo Stato costituzionale democratico e il bene comune*, «Con-tratto» VI (1997) 57-123.

⁴ Cfr. R. ESPOSITO, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998. Accanto alla linea individualista hobbesiana, che intende la relazione individuo/comunità impossibile e però inevitabile e la risolve nella categoria di *contratto* quale via per immunizzarla, si svilupperà la linea dialettica hegeliana, che legge la relazione nella logica del dominio strumentale e la trasferisce dal livello storico a quello depersonalizzante dello Spirito assoluto: F. BOTTURI, *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*, V&P, Milano 2009, 181-189.

⁵ Cfr. I. KANT, *Was ist Aufklärung?*, H. Staadt, Wiesbaden 1914 [1784]. Il tedesco Immanuel Kant si colloca nel filone costituzionalista, a cui diede nuovo impulso fornendo una giustificazione filosofica dello stato come *stato di diritto*, che aveva il compito di assicurare i diritti fondamentali dei singoli individui in un contesto di sempre più marcata frammentazione: I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Buchhandlung, Leipzig 1906 [1785].

⁶ Cfr. A. SCOLA, *Ospitare il reale. Per una "idea" di Università*, PUL, Roma 1999, 94.

vietà dell'impresa e negare l'esistenza del vero o comunque sfiduciare la capacità conoscitiva della ragione.

La crisi odierna della ragione, attestata dalla "incredulità nei confronti delle meta-narrazioni",⁷ sembra precludere la ricerca e l'accesso a ogni fondamento veritativo condiviso, tanto più nella società plurale, composta di mondovisioni differenti e spesso conflittuali, ciascuna delle quali andrebbe accolta in nome della tolleranza, condizione per garantire la pacifica convivenza.

Il passaggio dall'età secolare moderna a quella post-secolare post-moderna traspare anche in ambito filosofico giuridico nella dottrina dei diritti fondamentali dell'uomo, maturata in seno al costituzionalismo, che ha il pregio di affermare la dignità della persona umana, indisponibile a qualunque forma di potere, e il limite di intendere la società come dispositivo artificiale preposto a tutelare i diritti dei singoli individui.⁸

L'intenzione primigenia di garantire l'assoluta dignità della persona traspare nella *Dichiarazione universale dei diritti umani*, redatta in risposta alle atrocità dei regimi totalitari del Novecento, mentre la curvatura individualista si delinea nella promozione dei *nuovi diritti* di ambito bioetico e delle nuove tecnologie, in cui le fondamentali esperienze umane (nascere, amare, morire) sono declinate in chiave soggettivista e il diritto è posto al servizio di scelte private: diritto alla salute riproduttiva (aborto, contraccezione), diritto a nascere sano e avere un figlio sano (eugenetica), diritto alla buona morte (eutanasia), diritti sessuali (*same-sex marriage*, procreazione assistita, maternità surrogata, manipolazione della corporeità).⁹

⁷ J.F. LYOTARD, *La condition postmoderne*, Minuit, Paris 1979, 7.

⁸ La visione liberale pone il diritto a servizio della volontà dei singoli per legalizzare istanze e inclinazioni private: V. POSSENTI, *La rivoluzione biopolitica. La fatale alleanza tra materialismo e tecnica*, Lindau, Torino 2013, edizione Kindle, V,11. È quanto attesta il dibattito in materia di matrimonio e famiglia, in cui il diritto tende a essere sempre più posto a garanzia di scelte private: L. PALAZZANI, *Identità di genere? Dalla differenza alla in-differenza nel diritto*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008, 44-51.

⁹ I *nuovi diritti* sono diritti di quarta generazione, relativi all'ambito biomedico e delle nuove tecnologie, che segue la stagione dei diritti civili (es. diritto all'uguaglianza, diritto alla libertà), politici (es. diritto di voto) e sociali (es. diritto al lavoro, diritto all'istruzione): N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990. I *nuovi diritti* danno precisa determinazione al processo biopolitico di progressiva politicizzazione e normazione dei fattori corporei, psichici e etici della vita umana: P. BARCELLONA, *Biopolitica, lavoro e diritti. Il controllo del vivente come posta in gioco della globalizzazione*, in L. DEMICHELIS, G. LEGHISSA (a cura di), *Biopolitiche del lavoro*, Mimesis, Milano-Udine 2008, 143-156.

II. DIBATTITO TEOLOGICO

Una certa dialettica sul tema della convivenza civile si registra anche in ambito cristiano. Quattro sono i temi all'ordine del giorno, relativi al nesso che intercorre tra libertà religiosa e orientamento delle istituzioni pubbliche, cristianesimo e religioni, potere civile e potere religioso, realtà temporali e Dio.

1. *Libertà religiosa e orientamento statale*

Recita la Dichiarazione sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae* del Concilio Vaticano II: «Gli esseri umani devono essere immuni dalla coercizione [...] così che in materia religiosa nessuno sia forzato ad agire contro la sua coscienza né sia impedito, entro debiti limiti, di agire in conformità ad essa [...] Questo diritto degli esseri umani alla libertà religiosa dev'essere riconosciuto e sancito come diritto civile nell'ordinamento giuridico della società» (n. 2).

Per alcuni commentatori la libertà religiosa professata dal documento conciliare si limiterebbe a sancire l'incompetenza dello stato in materia di scelta religiosa dei cittadini. Compito dello stato sarebbe garantire la libertà della persona in materia religiosa, impedendo che vi sia una qualche forma di coercizione. È questa la lettura offerta dal gesuita statunitense John Courtney Murray, membro autorevole della commissione teologica che lavorò alla stesura del testo, secondo cui il Concilio Vaticano II avrebbe istituito la *immunity from coercion*.¹⁰

Murray ha certamente ragione nel riconoscere che il *novum* della Dichiarazione conciliare è trattare il tema della libertà religiosa in termini giuridici, invitando a istituire un diritto negativo che tuteli la coscienza soggettiva da costrizioni esterne. D'altra parte, la prospettiva giuridica *negativa* della *freedom from coercion* integra quella teologica *positiva* della tradizione, ripresa per altro dalla stessa *Dignitatis humanae*, secondo cui «tutti gli esseri umani sono dalla loro stessa natura e per obbligo morale tenuti a cercare la verità» (n. 1).

Inoltre, l'autentica libertà religiosa si compone di due facce: da un lato, esprime l'incompetenza dello stato nelle opzioni religiose della persona, da un altro lato, esige che lo stato tuteli e promuova i contenuti concreti non delle religioni ma delle loro manifestazioni aventi rilevanza sociale.¹¹

¹⁰ Cfr. J.C. MURRAY, *The Declaration on Religious Freedom: A Moment in Its Legislative History*, in J. MILLER (ed.), *Vatican II: An Interfaith Appraisal*, Associated Press, Notre Dame 1966, 565-576.

¹¹ Cfr. J.T. MARTÍN DE AGAR, *Libertà religiosa, uguaglianza e laicità*, «Ius Ecclesiae» VII (1995), 199-215.

2. Cristo e le religioni

Dalla seconda metà del secolo scorso va diffondendosi la cosiddetta teologia del pluralismo religioso, secondo cui ciascuna tradizione religiosa, cristianesimo incluso, sarebbe parziale e costituirebbe una tra le vie di accesso a Dio. Il pluralismo religioso si radica sulla convinzione che la verità divina è inafferrabile e inesprimibile e sull'attitudine relativista secondo cui ciò che è vero per alcuni non lo sarebbe per altri. In quest'orizzonte di pensiero, il dialogo non è più il confronto teso alla scoperta del vero, che per il cristiano trae luce e si compie in Cristo, ma significa porre *a priori* sullo stesso piano le differenti fedi e convinzioni.

Diverse sono le vie percorse dalla teologia pluralista: superare il cristocentrismo in nome della visione *teocentrica*¹² o *regnocentrica*¹³ dell'annuncio di Gesù, che relativizza il segno cristologico all'azione divina e al Regno che verrà. In tale prospettiva, se è lecito identificare Gesù con Cristo, non è possibile parlare di piena identità di Cristo con Gesù, in quanto il Verbo non-incarnato potrebbe operare in altre religioni¹⁴ e altre cristofanie potrebbero accadere¹⁵ grazie all'agire libero dello Spirito.

In realtà, la nozione di unione ipostatica dogmatizzata dai concili di Efeso e Calcedonia e sviluppata dal Costantinopolitano II e III, in cui il Verbo divino si unisce definitivamente alla natura umana nella persona di Gesù Cristo (DS 250; 302; 424-425; 556-559), sconfessa tale visione. Inoltre, l'azione dello Spirito è connessa all'evento cristologico, che rende universale ricordando e introducendo al senso pieno della vicenda gesuana (Gv 14,27). Lo Spirito conforma quanti lo accolgono al Signore Gesù. Per questo la Dichiarazione circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa *Dominus Iesus* della Congregazione per la dottrina della fede rifiuta il pluralismo e dischiude la visione inclusivista, secondo cui Cristo, mediatore definitivo tra Dio e gli uomini (At 4,12), realizza la volontà salvifica del Padre (1 Tm 2,4-6). Lo Spirito, che pure opera nel cuore degli uomini e nella storia dei popoli, nelle culture e religioni, agisce all'interno del mistero di Cristo, da cui non può essere separato.¹⁶ Inoltre, le religioni non sono prive di errori.¹⁷ Pertanto, via alla salvezza è il bene presente nelle altre religioni

¹² Cfr. A.J. HICK (ed.), *The Myth of God Incarnate*, SCM Press, London 1977.

¹³ Cfr. P.F. KNITTER, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward World Religions*, Orbis Books, New York 1985.

¹⁴ Cfr. J. DUPUIS, *Towards a Christian Theology of Religious Pluralism*, Orbis Books, New York 1997.

¹⁵ Cfr. R. PANIKAR, *The Unknown Christ of Hinduism. Toward an Ecumenical Christophany*, Orbis Books, New York 1981.

¹⁶ Cfr. Giovanni Paolo II, Lett. Enc. circa la permanente validità del mandato missionario *Redemptoris missio*, n.29.

¹⁷ Cfr. Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, n. 16.

come opera dello Spirito di Cristo, non le religioni in quanto tali, che di per sé sono *praeparatio evangelica*.¹⁸

Lo stato *de facto* di pluralismo religioso tende a generare, come reazione politica, la neutralizzazione delle differenti identità, come accade nel modello francese di *laïcité*, secondo cui la laicità sarebbe garantita dall'estraniamento del religioso dalla vita pubblica. In realtà, il modello francese è in sé contraddittorio, in quanto la giusta a-confessionalità delle istituzioni statali è intesa come indifferenza circa il fenomeno religioso, così, la supposta neutralità delle istituzioni in realtà esprime una visione del mondo di parte, che poggia sull'idea secolare senza Dio. Al modello francese, secondo cui il confronto pubblico deve prescindere dalla radice religiosa delle convinzioni personali, va preferito quello americano della *religious freedom*, che pure non è privo di criticità, ma sembra tutelare la partecipazione attiva delle realtà religiose alla vita pubblica.¹⁹

3. Sfera politica e sacrale

La stagione illuminista ha dischiuso istanze decisamente preziose quale l'appello alla libertà del soggetto, che pose un limite a ogni forma di potere e favorì la più marcata distinzione tra autorità statale e sacrale, così da garantire la libertà religiosa dall'ingerenza del potere politico e la libertà di coscienza dall'ingerenza del potere religioso. L'illuminismo sancì la fine degli antichi regimi sacrali, in cui c'era profonda commistione tra potere civile e religioso. Per questo, diversi pensatori, tra cui gli *encyclopédistes*, intesero cristianesimo e illuminismo come momenti antitetici e inconciliabili.

In realtà, a ben vedere, la moderna idea di libertà è frutto del principio di dualità tra Cesare e Dio istituito da Gesù: «Date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio» (Mt 22,21).²⁰ Il detto gesuano segnò una svolta rispetto alla concezione classica, che pure aveva contribuito allo sviluppo del diritto e la giusta convivenza civile. Mentre *pòlis* greca e *civitas* romana subordinavano la

¹⁸ Cfr. A. COZZI, *Gesù Cristo tra le religioni. Mediatore dell'originario*, Cittadella Editrice, Assisi 2005, 18-19 e 129 «La Scrittura attesta l'esistenza di diverse alleanze [...] In questa prospettiva non è chiaro cosa possa significare che un'alleanza mantiene il suo valore permanente accanto al suo compimento, se non nel senso di una pedagogia che è sempre possibile».

¹⁹ Cfr. A. SCOLA, *Non dimentichiamoci di Dio. Libertà di fedi, di culture e politica*, Rizzoli, Milano 2013, 77-91. Si veda: A. DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, Flammarion, Paris 2010 [1835].

²⁰ J. RATZINGER, *Theologie und Kirchenpolitik*, in IDEM, *Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1987, 142-152. Si veda: J.-L. MARION, *Laïcité ou séparation*, in IDEM, *Brève apologie pour un moment catholique*, Grasset, Paris 2017, 48-82; A. PANEBIANCO, S. BELARDINELLI, *Introduzione*, in IDEM, *All'alba di un nuovo mondo*, Il Mulino, Bologna 2019, 7-13.

dignità del soggetto al riconoscimento dello *status* di cittadino e vincolavano la partecipazione religiosa alla appartenenza civile,²¹ la distinzione tra Cesare e Dio dischiudeva lo spazio alla libertà del soggetto.

Inoltre, va precisato che la distinzione tra sfera religiosa e politica non va intesa nell'ottica della separazione, in quanto il politico ha fondamento su un ordine etico pre-politico radicato nel Creatore, come dichiara Gesù nel dialogo con Pilato: «Tu non avresti nessun potere se non ti fosse stato dato dall'alto» (Gv 19,11). Il politico non è auto-fondato ma radicato nell'ordine inscritto da Dio nel creato, rispetto a cui il teologico è chiamato a offrire il proprio contributo.

La prospettiva gesuana, ripresa e sviluppata in diversi scritti neotestamentari,²² dischiuse la rinnovata comprensione del rapporto tra teologico e politico: per un verso, la distinzione tra Cesare e Dio consentì di sciogliere la commistione tra sfera religiosa e politica propria del mondo classico, aprendo lo spazio alla libertà di coscienza e religiosa, due facce della stessa medaglia,²³ per altro verso, il radicamento del politico sull'etico offrì un punto d'incontro tra teologia e politica, chiamate a dialogare attorno ai temi di ordine etico relativi alla giustizia, fondamento del bene comune.

Nel dialogo tra teologico e politico è centrale il tema della legge, che oltre a essere restrittiva o permissiva è espressiva, oltre a vietare o ammettere un certo comportamento veicola una visione delle cose.²⁴ Snodo fondamentale per la riflessione sulla legge civile e sul nesso tra teologico e politico è la distinzione tra peccato e reato teorizzata nell'Età dei Lumi. Tale distinzione non intendeva porre legge morale e civile su binari paralleli, ma chiarire l'ambito di quest'ultima, chiamata a legiferare sul giusto vivere comune (es. la menzogna non è mai giustificabile, ma va punita civilmente solo se minaccia la convivenza civile, come in caso di frode fiscale), come suggerisce l'autore del *Leviathan*: «I reati sono peccati, ma non tutti i peccati sono reati».²⁵ Per meglio comprendere la riflessione illuminista è

²¹ Cfr. G. BARDY, *La Conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Montaigne, Paris 1947, 9-18.

²² Cfr. R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, Max Hueber, München 1962, 186-194.

²³ Libertà religiosa e di coscienza fondano la laicità dello stato: G. COLOMBO, *Presenza dei cattolici nella società civile*, in IDEM, *Il volto di una Chiesa. Discorsi alla diocesi di Milano*, Jaca Book, Milano 1976, 191-214, 202-205.

²⁴ Cfr. Á. RODRÍGUEZ LUÑO, «Cittadini degni del vangelo» (*Fil 1,27*). *Saggi di etica politica*, Edusc, Roma 2005, 69.

²⁵ HOBBS, *Leviathan* II, 27. Naturalmente la coincidenza tra reati e peccati si ha qualora la legge sia giusta, come dovrebbe essere. In caso contrario, come suggerisce Agostino, la legge contraria al senso di giustizia è una sua contravvenzione: AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, in *Patrologiae Cursus Completus ... Series Latina*, 32, Paris 1841, 1227 «Lex iniusta non est lex sed parventia legis».

utile avanzare due osservazioni, relative al *prima* e al *dopo* l'Epoca dei Lumi, così da metterne in luce i presupposti e la rilettura successiva.

L'antefatto che ha preparato il terreno alla teorizzazione illuminista è il pensiero elaborato in seno al cristianesimo alla luce dei due suddetti principi gesuani. Nel dialogo col mondo pagano, la Chiesa delle origini fece tesoro delle conquiste del mondo classico, apportando al tempo stesso elementi di novità: i Padri della Chiesa, da un lato, riaffermarono il radicamento della legge civile in quella morale e la sua funzione pedagogica al modo dei greci e dei latini, da un altro lato, definirono il ruolo della legge civile, chiamata a legiferare sulla giusta convivenza, superando l'identificazione classica tra appartenenza civile e religiosa.²⁶ La visione patristica fu ripresa e sviluppata in epoca medievale, trovando una formulazione sintetica nel trattato sulla legge di Tommaso.²⁷ Per l'Aquinate la legge civile non può legittimare né comandare atti cattivi (tollerare non è legittimare), né può tantomeno impedire atti buoni, al tempo stesso non deve vietare tutto ciò che è cattivo, ma solo ciò che è nocivo al bene comune. Come disse Benedetto XVI al *Bundestag*, tale concezione della legge civile, colta dalla ragione e tesa alla salvaguardia della giustizia, non è mai venuta meno nella storia della Chiesa, nemmeno nei momenti in cui il bilanciamento tra *ius sacrum* e *ius publicum* è stato disturbato dalla tentazione sacrale di servirsi del potere politico come *instrumentum salvationis* e dalla tentazione politica di servirsi del potere sacrale come *instrumentum regni*: «Il cristianesimo non ha mai imposto allo stato e alla società un diritto rivelato, mai un ordinamento giuridico derivante da una rivelazione. Ha invece rimandato alla natura e alla ragione quali vere fonti del diritto».²⁸

È piuttosto nella rilettura successiva, operata da autori di per sé legati alla tradizione illuminista, che la distinzione tra peccato e reato assunse tratti problematici. Si pensi a Cesare Beccaria, secondo cui il peccato è un'offesa rivolta a Dio, il reato un danno arrecato alla comunità.²⁹ Più che distinguere tra peccati punibili o meno dalla legge civile in quanto lesivi o meno la giustizia sociale, l'illuminista milanese pose peccati e reati in ambiti separati, aprendo la strada al divorzio tra legge civile e morale.

²⁶ Cfr. M. SCHLAG, *Libertà religiosa, tolleranza e verità nei Padri della Chiesa prima di Teodosio*, «Annales Theologici» 27 (2013) 103-120.

²⁷ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, I-II, qq. 90-108, ESD, Bologna 2012.

²⁸ BENEDETTO XVI, *Discorso del Santo Padre Benedetto XVI*, Reichstag di Berlino, 22 settembre 2011. Si veda: S. FERRARI, *Lo spirito dei diritti religiosi. Ebraismo, cristianesimo e islam a confronto*, Il Mulino, Bologna 2002. Per l'autore il *reddite Caesaris*, pure inteso in modi diversi lungo la storia, costituisce il *proprium* della religione cristiana.

²⁹ Cfr. C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, Marco Coltellini, Livorno 1764.

4. *Realtà terrene e Dio*

Si legge nella Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II: «Se per autonomia delle realtà terrene si vuol dire che le cose create e le stesse società hanno leggi e valori propri, che l'uomo gradatamente deve scoprire, usare e ordinare, allora si tratta di una esigenza d'autonomia legittima: non solamente essa è rivendicata dagli uomini del nostro tempo, ma è anche conforme al volere del Creatore [...] Se invece con l'espressione autonomia delle realtà temporali si intende dire che le cose create non dipendono da Dio e che l'uomo può adoperarle senza riferirle al Creatore, allora a nessuno che creda in Dio sfugge quanto false siano tali opinioni» (n. 36).

Il testo conciliare ha dischiuso una certa lettura dualista tra Dio e realtà terrene, fede professata e vita praticata. Tale interpretazione è dovuta all'impianto del documento conciliare, in cui traspare l'eredità della teologia neo-scolastica del *duplex ordo*, che separava tra ordine naturale della creazione, di competenza della ragione, e ordine soprannaturale della redenzione, di competenza della fede. Come ha scritto il teologo milanese Giuseppe Colombo, *Gaudium et spes* è cristocentrica nell'intenzione ma legata alla teologia manualistica nell'attuazione e pertanto resta in qualche modo a metà del guado.³⁰

Tuttavia, come suggerisce la seconda parte del n. 36, l'autonomia delle realtà terrene non va intesa nell'ottica dell'indipendenza da Dio, ma si riferisce alla loro consistenza creaturale. Il testo, dunque, non va letto in chiave dualista, come se la fede non avesse nulla da dire sulle realtà terrene, piuttosto, si tratta di riconoscere che le differenti realtà terrene, dotate dal Creatore di leggi proprie, andranno indagate con metodi consoni e appropriati. *In re sociali* questo significa che il politico è *altro* rispetto al potere religioso, in quanto non è teocraticamente

³⁰ Cfr. G. COLOMBO, *La teologia della Gaudium et spes e l'esercizio del magistero ecclesiastico*, in IDEM, *La ragione teologica*, Glossa, Milano 1995, 265-303. Si veda anche: L.F. LADARIA, *L'uomo alla luce di Cristo nel Vaticano II*, in R. LATOURELLE, *Bilancio e prospettive 25 anni dopo*, Cittadella, Assisi 1987; A. SCOLA, *Chi è la Chiesa?*, Queriniana, Brescia 2005, 29-40. La prospettiva di *Gaudium et spes*, al pari di altri documenti conciliari, è debitrice del pensiero di Jacques Maritain, che mirava a superare l'impostazione di scuola ma che si presta a una certa lettura dualista tra fede professata e vita praticata. Si veda, in tal senso, l'invito del filosofo francese a *Distinguere per unire* (1932) e a vivere un *Umanesimo integrale* (1936) in cui il cristiano sarebbe chiamato a agire *in quanto* cristiano sul piano spirituale e *da* cristiano su quello temporale. Scrive al riguardo il teologo milanese Inos Biffi, accorto sostenitore e promotore della visione teologica cristocentrica: «Preferiamo, invece che la formula "distinguere per unire", la formula "distinguere nell'unito", perché è l'unito che si trova al principio a cui si accede con il metodo dell'inclusività. Ci piace anche di più la formula "cristianesimo integrale", che non quella di "umanesimo integrale". Il cristiano "comprende" la ragione, se vuole essere fedele all'intenzione e alla elargizione originaria» (I. BIFFI, *Cultura cristiana. Distinguere nell'unito*, Jaca Book, Milano 1982, 17-18).

costituito, ma non è indipendente da Dio, in quanto è eticamente fondato. Di conseguenza, non è corretto escludere pregiudizialmente il teologico dal politico, piuttosto, si tratterà di chiedere al teologico (inteso quale pensiero elaborato in seno alle tradizioni religiose) di dialogare col politico sui fondamenti etici della convivenza civile.

La visione cristocentrica afferma che Cristo non è risposta *immediata* alle singole discipline, tuttavia, la struttura intelligibile della realtà si radica sul *Lógos* che è Cristo, che favorisce la comprensione *ultima* del reale e pone in quadro di senso unitario le acquisizioni dei diversi campi d'indagine,³¹ anche di ordine politico.

Il cristocentrismo, da intendere in chiave trinitaria,³² invita a assumere la categoria di *universale concreto*, che dice la condizione storica di esistenza dell'universale e il significato universale del particolare. Nell'evento concreto di Cristo si attua in maniera piena e definitiva l'universale antropologico, che si dà sempre al modo dell'universale concreto, in quanto il valore universale ha sempre realizzazione particolare: il valore della amicizia si coglie grazie all'incontro con un amico, il calore dell'amore paterno e materno si coglie grazie al bene ricevuto da *un* papà e *una* mamma.³³ Per questo motivo, il teologo svizzero H. U. von Balthasar parla

³¹ Cfr. G. BIFFI, *Approccio al cristocentrismo*, Jaca Book, Milano 1994, 90.

³² Il cristocentrismo non esaurisce il contenuto rivelato ma riveste interesse metodologico, in quanto indica la via d'accesso alla Rivelazione e consente alle varie branche della teologia di evidenziare il confluire del dato rivelato con l'esperienza umana, pienamente illuminata dalla vicenda di Cristo. La visione cristocentrica apre al mistero di Dio nel suo senso trinitario, tracciando la via per contemplare la forma della rivelazione (2 Cor 4,6) che è quella dell'amore (1 Gv 4,16). Il cristocentrismo dischiude così il riconoscimento dell'azione propria delle persone divine e la reciprocità delle missioni del Figlio e dello Spirito, che consente di evitare tanto il cristomonismo quanto il pneumatocentrismo. In tal senso, la pneumatologia non è superamento ma piuttosto frutto del cristocentrismo: G. COLOMBO, *Cristomonismo e pneumatologia o cristocentrismo e Trinità?*, in IDEM, *La ragione teologica*, Glossa, Milano 1995, 107-142.

³³ La conoscenza umana è dischiusa dall'esperienza sensibile (*nihil in intellectu nisi in sensu*) e sviluppata dall'intelletto, che la illumina e le dà valore (*nihil in sensu nisi per intellectum*), come suggerisce la dottrina tomasiana della *conversio intellectus ad phantasmata*, secondo cui la dipendenza del conoscere umano dalla sensibilità non preclude la possibilità di superare l'orizzonte sensibile e inaugurare la conoscenza meta-fisica, piuttosto, la conoscenza umana ha avvio dall'intuizione sensibile (particolare) e giunge all'elaborazione del concetto astratto (universale). Mentre gli angeli sono esseri spirituali intellettuali che comprendono direttamente le sostanze intelligibili, gli uomini sono esseri spirito-corporei razionali che comprendono le specie intelligibili acquisite dall'esperienza mediante l'astrazione: TOMMASO, *STh.*, I, q. 84, a. 7.

L'idea di conoscenza (*apprehensio*) tomasiana riposa sulla ricettività dell'essere da parte del soggetto, la cui facoltà razionale è dotata di un principio passivo e di uno attivo. Tale lettura del fenomeno conoscitivo mette in luce la problematicità del principio d'immanenza moderno, che identifica l'essere e il conoscere: TOMMASO, *STh.*, I, q. 79, a. 3, ad 1.

di Cristo come “norma universale e concreta”³⁴ dell’agire morale, in cui brilla il valore universale della singolarità di Cristo.

III. DIBATTITO FILOSOFICO

Razionalismo moderno e relativismo post-moderno hanno disgiunto universale e particolare: il primo pensando l’universale a monte rispetto al particolare, il secondo negando l’esistenza o comunque la conoscibilità dell’universale in nome del particolare. La composizione di universale e particolare è il centro d’interesse della riflessione filosofica politica contemporanea, di cui si richiameranno alcuni pensatori illustri.

1. *Dibattito tra neoliberalismo di John Rawls e neocomunitarismo di Alasdair MacIntyre*

Note introduttive. Il dibattito a distanza tra John Rawls e Alasdair MacIntyre verte attorno al tema dell’universale e del particolare: mentre per lo statunitense i principi di validità universale sono dati *a priori* rispetto alla loro incarnazione nella storia, per lo scozzese le particolarità storiche paiono prive di universalità certa.

John Rawls. Nell’opera *A Theory of Justice* (1971) Rawls muove dal convincimento che un’idea di giustizia condivisa sia prerequisito all’edificazione della cosa pubblica³⁵ e sostiene che i principi di giustizia siano frutto di un accordo che prescinde dalla concezione del bene. Il pensatore statunitense ipotizza la scelta dei principi di giustizia in uno *status* originario privo di visioni sostantive: «Condizione ipotetica [...] nessuno conosce il suo posto nella società, la sua posizione di classe o status sociale [...] Assumerò anche che le parti contraenti non sanno nulla delle proprie concezioni del bene e propensioni psicologiche. I principi di giustizia sono scelti sotto questo velo d’ignoranza [...] i principi di giustizia sono il risultato di un accordo o contrattazione equa».³⁶ In questa posizione, asserisce Rawls, i contraenti non sceglierebbero il principio di utilità ma due altri principi: uguaglianza nei diritti/doveri fondamentali; ammissione di ineguaglianze economiche e sociali solo a condizione che si producano benefici per i più svantaggiati.³⁷ Rawls pone dunque una discontinuità tra giusto e bene e afferma che i principi di giustizia non dipendono da visioni sostantive della vita ma hanno validità

³⁴ Si veda il testo redatto da von Balthasar per la Commissione Teologica Internazionale, al fine di indicare la via teologica della morale: COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *De ethica christiana et eius normis* (1974), in *Documenta-Documenti* (1969-1985), LEV, Città del Vaticano 1988, 70-123.

³⁵ Cfr. J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge 1971, 3-6.

³⁶ *Ibidem*, 12.

³⁷ Cfr. *ibidem*, 14-15.

universale e sono fondamento *a priori* della società politica: «La comprensione di questi principi non dovrebbe richiedere una conoscenza di particolari contingenti, né certamente un riferimento a individui o associazioni [...] Essi devono valere per ognuno, in virtù del suo essere una persona morale. Assumo dunque che ciascuno può comprendere questi principi e usarli nelle sue deliberazioni».³⁸

In realtà, l'idea di *eguaglianza* non dipende dal contratto pattuito ma ne è piuttosto la premessa e condizione indispensabile, così come la procedura contrattualista si radica su determinate convinzioni morali quali il valore della libertà e del rispetto universale, l'importanza del dialogo razionale e l'attenzione alle persone più svantaggiate, che sono maturate e hanno preso fisionomia all'interno del pensiero liberale. L'universalismo liberale pare dunque limitato nella sua portata, in quanto i principi di giustizia sono il portato di una tradizione precisa, che è quella liberale, in tal senso hanno natura storico-culturale.

Tuttavia, nel testo *Political liberalism* (1993) il pensiero rawlsiano compie una torsione in senso contestualista. Il filosofo statunitense offre un radicamento storico ai principi di giustizia, entro cui sono vissuti e compresi dal soggetto: «Non abbiamo un'identità che preceda il nostro essere nella società; non è come se arrivassimo da qualche altro posto, ma ci troviamo a crescere in questa società e in questa posizione sociale».³⁹ Il soggetto è da sempre inserito e da sempre appartiene a un preciso contesto sociale, che Rawls descrive nei termini di cooperazione con altri soggetti, in cui è pattuito il contratto sociale su cui si edifica la cooperazione stessa: «Gli equi termini della cooperazione sociale sono concepiti come frutto di un accordo fra le persone impegnate nella cooperazione stessa, cioè tra cittadini liberi e uguali nati nella società nella quale vivono le loro vite».⁴⁰ Di conseguenza, però, il contratto non è più fondamento della società politica ma luogo entro cui il soggetto, dotato di capacità morale, rielabora in ottica universale un'esperienza di giustizia già in atto in un certo contesto sociale. Mentre in Hobbes il contratto sociale faceva fuoriuscire dallo stato di natura pre-sociale, in Rawls il contratto sociale è stipulato nell'ambito di una pre-supposta immanenza dei contraenti in una realtà già cooperativa. I criteri assiologici che sostanziano i principi di giustizia non vanno dunque intesi in termini astratti e aprioristici, bensì dipendono dall'appartenenza sociale, in cui i soggetti, dotati di capacità morale, vivono e colgono i principi di giustizia stessi. In tal modo Rawls apre alla giusta comprensione della genesi dei principi di giustizia della società, in cui la capacità morale universale

³⁸ *Ibidem*, 131-132.

³⁹ J. RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993, 41.

⁴⁰ *Ibidem*, 27.

dei soggetti si dà e sviluppa in un determinato contesto particolare, entro cui i soggetti sono chiamati a ricercare un “consenso per intersezione”.⁴¹

Alasdair MacIntyre. In *After virtue* (1981) MacIntyre afferma che la morale è sempre vincolata a una dimensione socialmente e storicamente delimitata, pertanto, definire un terreno comune neutrale per le differenti concezioni comprensive è illusorio: «Una morale che non sia la morale di una società particolare non può essere trovata in nessun luogo [...] Dove mai è esistita o esiste la *morale in sé?*». ⁴² È questo il motivo del fallimento storico del modello liberale, che pensa alla razionalità pratica e alla giustizia in astratto, a prescindere dal loro darsi storico e concreto: «Non c'è spazio per appelli alla razionalità-pratica-in-quanto-tale o alla giustizia-in-quanto-tale a cui ogni persona razionale sia spinta ad aderire in virtù della sua stessa razionalità. C'è invece soltanto la razionalità-pratica-di-questa-o-di-quella-tradizione e la giustizia pratica-di-questa-o-di-quella-tradizione». ⁴³

Tuttavia, asserisce il filosofo scozzese, la coscienza morale non è chiusa nel particolare, piuttosto, il particolare è condizione di accesso all'universale a cui aspira il pensiero umano. Il determinato contesto storico e la determinata comunità di appartenenza è punto di partenza fattuale in cui si dà la possibilità di praticare e cogliere la verità: «Il fatto che l'io debba trovare la propria identità morale in e attraverso l'appartenenza a comunità ... non implica che egli debba accettare le *limitazioni* morali dovute alla natura particolare di tali forme di comunità [piuttosto] senza queste particolari moralità da cui partire non ci sarebbe mai nessun punto da cui partire; ma la ricerca del bene, dell'universale, consiste appunto nel superamento di tali particolarità». ⁴⁴

Come il linguaggio umano vive in molte e differenti lingue, in quanto la natura linguistica nell'uomo è universale ma la competenza linguistica è determinata, così il livello trascendentale del vero bene si dà sempre all'interno di tradizioni particolari, specificate in senso categoriale: «Laddove il punto di vista di una tradizione richiede un riconoscimento dei diversi tipi di lingua-in-uso attraverso cui dovranno venire articolati i diversi tipi di argomento, il punto di vista dei centri di cultura liberale moderna presuppone invece la possibilità di una lingua

⁴¹ J. RAWLS, *The Idea of an Overlapping Consensus*, «Oxford Journal of Legal Studies» 7 (1987) 1-25. Si veda: F. VIOLA, *Etica dei diritti*, in C. VIGNA (a cura di), *Introduzione all'etica*, V&P, Milano 2001, 319-338. L'autore collega la dottrina rawlsiana dell'accordo pratico per intersezione alla dottrina aristotelica delle *éndoxa*, opinioni condivise e consolidate che sono poste alla base del diritto.

⁴² A. MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Indiana 1984, 265-266.

⁴³ A. MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Indiana 1988, 346.

⁴⁴ MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 221.

comune di tutti i parlanti o, come minimo, la perfetta traducibilità di ciascuna lingua in ogni altra». ⁴⁵

Note conclusive. Rawls e MacIntyre sono comunemente accusati d'incorrere in un duplice e speculare errore: mentre il primo svilupperebbe una concezione universalista, che guarderebbe alla persona come individuo sganciato dalla storia, il secondo svilupperebbe una concezione particolaristica, che guarderebbe alla persona come membro di una comunità particolare che costringe a una lettura relativista della storia.

In realtà, entrambi offrono piste di riflessione preziose per riannodare universale e particolare, individuo e comunità. Il pensatore statunitense istruisce una visione universalista in *A Theory of Justice*, in cui i principi di giustizia sono pensati in termini astratti e aprioristici, apportando però una correzione contestualista in *Political liberalism*, in cui i principi di giustizia sono vissuti e compresi dal soggetto in un certo contesto storico. Il pensatore scozzese in *After virtue* (e in diverse altre opere) denuncia il fallimento del liberalismo per via del carattere storico e culturale del soggetto e della sua comprensione del vivere morale, precisando però che il soggetto non è chiuso nel contingente, piuttosto, il particolare traccia la strada per accedere all'universale.

In tal modo i due filosofi, pur partendo da presupposti distanti e seguendo percorsi differenti, aprono alla giusta comprensione della genesi dei principi di giustizia della società, in cui la capacità morale universale dei soggetti si dà e sviluppa in un contesto comunitario particolare [A. MacIntyre], entro cui i soggetti sono chiamati a ricercare un'intesa [J. Rawls].

2. Etica del discorso di Jürgen Habermas

Un altro autore che ha riflettuto a lungo sul tema della convivenza civile è Jürgen Habermas. Il filosofo tedesco intende la modernità quale era post-metafisica, attraversata da tre spinte di "dis-ellenizzazione": ⁴⁶ nominalismo, illuminismo e storicismo. Per questo motivo, Habermas rifiuta di fondare la morale su tesi di *natura* e sviluppa un sistema morale che prescinde da fondamenti metafisici, che va sotto il nome di *etica del discorso*. Si ha così la cesura tra giusto e bene, il primo universalizzabile e il secondo destinato a restare circoscritto. Mentre ci si può attendere un consenso sul giusto, ciò non potrebbe accadere a riguardo del bene: «Le questioni morali, che sotto l'aspetto della capacità di universalizzazione degli interessi o della giustizia si possono in linea di massima decidere razionalmente, sono ora distinte dalle questioni valutative, che sotto l'aspetto più

⁴⁵ MACINTYRE, *Whose justice? Which rationality?*, 400.

⁴⁶ Cfr. J. HABERMAS, *Contro il disfattismo della ragione moderna. Per un nuovo patto tra fede e ragione*, «Teoria politica» 23 (2007) 5-10.

generale si presentano come questioni della vita buona e sono accessibili a una discussione razionale soltanto entro l'orizzonte aproblematico di una forma di vita storicamente concreta o una condotta di vita individuale». ⁴⁷

Habermas riformula il principio kantiano di universalizzabilità, secondo cui l'azione giusta è quella che è nell'interesse di tutti. Tuttavia, ciò che per Kant è autoevidente al soggetto pensante e agente, per Habermas lo diventa nell'ambito comunicativo: «L'etica del discorso supera l'impostazione meramente interiore, monologica di Kant, la quale prevede che ciascun singolo conduca in foro interno la verifica delle sue massime azioni ... Al contrario, l'etica del discorso attende un'intesa attraverso la capacità di universalizzazione degli interessi solo come risultato di un discorso pubblico organizzato in forma intersoggettiva». ⁴⁸ L'etica del discorso si fonda dunque sulla *teoria dell'agire comunicativo*, ⁴⁹ che pone i fondamenti normativi formali di una morale universale della ragione: libero accesso al dibattito, uguaglianza di diritti, veridicità, assenza di coercizione. Alla luce della riflessione relativa ai fondamenti dell'agire comunicativo si comprende la critica che Habermas muove alla così detta genetica liberale. Per il filosofo tedesco la genetica liberale (in particolare la manipolazione genetica tramite applicazione di biotecnologie) mina il piano di parità tra gli interlocutori, in quanto il contesto comunicativo è di carattere strumentale e dunque non è rispettoso dei fondamenti normativi di una morale universale. ⁵⁰

Il pensatore tedesco, dunque, rifiuta di fondare la riflessione politica su elementi metafisici, tuttavia, ripone fiducia nella ragione umana, invitata a investigare e dialogare sui fondamenti del vivere. In tal senso, riveste particolare interesse quanto il filosofo tedesco dice circa il “processo di argomentazione sensibile alla verità”. ⁵¹ Nel dire ciò, Habermas individua nella sensibilità alla verità un elemento centrale del procedimento argomentativo politico. Egli indica anche il metodo del dibattito pubblico, che va sotto la cifra di “principio di traduzione”, ⁵² secondo

⁴⁷ J. HABERMAS, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, 39.

⁴⁸ *Ibidem*, 20-21.

⁴⁹ J. HABERMAS, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983, 170: «Die ausdifferenzierte Gestalt des kommunikativen Handelns nur insofern von Interesse, als die zugehörige Reflexionsform, nämlich der Diskurs...».

⁵⁰ Cfr. J. HABERMAS, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp Verlag, Berlin 2005. Si veda: H. JONAS, “Laßt uns einen Menschen klonieren. Von der Eugenik zur Gentechnologie”, in IDEM, *Technik, Medizin und Ethik: zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Insel-Verlag, Frankfurt 1985, 162-203.

⁵¹ Cfr. J. HABERMAS, *I fondamenti morali prepolitici dello stato liberale*, «Humanitas» LIX n. 2 (2004) 239-250.

⁵² J. HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005, 142: «Staatsbürger gegenseitig Gründe für ihre politischen Stellungnahmen schulden».

cui nell'ambito della convivenza civile ciascun soggetto deve tradurre le proprie convinzioni in un linguaggio accessibile a tutti.

La riflessione filosofica politica condotta da Habermas ha il pregio di fuoriuscire dall'ottica utilitarista e favorire il dialogo dei soggetti che abitano la società plurale nella ricerca di una convivenza giusta. Tuttavia, la disgiunzione di giusto e bene toglie fondamento alla morale e alle sue implicazioni nel vivere comune, in quanto il giusto è sempre anche bene, proprio per questo si è motivati a agire rettamente.⁵³

3. Teoria del riconoscimento di Paul Ricoeur

La riflessione filosofica politica elaborata da Paul Ricoeur muove dalla convinzione che il fenomeno etico sia caratterizzato dalla ricerca di una vita buona che il soggetto realizza nel rapporto con l'altro all'interno di un'equa società politica: «Chiamiamo prospettiva etica *la prospettiva della vita buona con e per l'altro all'interno di istituzioni giuste*». ⁵⁴ Il tema morale ha dunque a che fare col discorso normativo pubblico, incentrato sul tema della giustizia, reso tanto più urgente per via del pluralismo della società odierna.

Al centro della riflessione ricoeuriana si trova la categoria di tolleranza, intesa quale via alla costruzione della società plurale. Il filosofo francese definisce la tolleranza in termini negativi come rinuncia da parte di chi detiene il potere ad imporre agli altri il proprio stile di vita,⁵⁵ in termini positivi come riconoscimento del diritto all'esistenza delle differenze e alle condizioni materiali di esercizio della loro libera espressione.⁵⁶

Nell'odierna società plurale, asserisce Ricoeur, le religioni sono chiamate a riconoscersi come vie parallele, legate al *fondamento* in modo parziale, nessuna superiore alle altre: «La speranza è di un certo riconoscimento reciproco tra le religioni, ognuna delle quali rinuncia a proclamare di possedere la verità e dice di sperare di essere nella verità, riconoscendo l'esistenza di un'altra parte di verità al

⁵³ Cfr. S. KAMPOWSKI, *La contingenza dell'inizio e l'autonomia della persona. Jürgen Habermas e l'eugenetica liberale*, in IDEM, *Ricordati della nascita. L'uomo in ricerca di un fondamento*, Cantagalli, Siena 2013, 123-139.

⁵⁴ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, 202.

Il greco *etica* e il latino *morale* rimandano all'idea di *costume* nella duplice accezione di ricerca di una vita buona e del quadro normativo di riferimento, bene ricercato e condizioni per perseguirlo. In *Sé come un altro* Ricoeur sottolinea la distinzione tra registro etico *teleologico* di matrice aristotelica e morale *deontologico* d'ispirazione kantiana.

⁵⁵ Cfr. P. RICOEUR, *The Erosion of Tolerance and the Resistance of the Intolerable*, in IDEM (ed.), *Tolerance between Intolerance and the Intolerable*, Berghahn Books, Providence 1996, 190.

⁵⁶ Cfr. P. RICOEUR, *Tolérance, intolérance, intolérable*, in IDEM (présenté par), *Autour du politique*, Seuil, Paris 1991, 301.

di fuori di essa e accettando questa difficilissima dialettica: il fondamento passa anche attraverso altre lingue, ma io non conosco quella via, è la via degli altri». ⁵⁷

Ricoeur estende il discorso all'ambito non-religioso e chiede che ci sia un riconoscimento reciproco tra differenti tradizioni culturali: «Il riconoscimento che il religioso è frammentato, è pluralismo, porta due correttivi: c'è del religioso altrove che nella mia religione; c'è il non religioso dei miei contemporanei; la politica va pensata non più in quanto teologico-politica ma in quanto regola procedurale per vivere insieme in una società in cui ci sono religiosi e non religiosi». ⁵⁸

La logica sottesa è chiara: ogni convinzione sarebbe di per sé intollerante e renderebbe diffidenti della differenza, così, ciascuno dovrebbe rinunciare a ogni pretesa veritativa e il politico andrebbe inteso in termini procedurali nella ricerca della giustizia formale, slegata dalla verità del bene. Nella visione ricoeuriana si può parlare di giustizia, che include l'idea di rispetto, senza ricorrere alla verità, che può essere messa tra parentesi, non per scetticismo relativista, ma in quanto irrilevante sul piano della giustizia. ⁵⁹

In realtà, lo stesso Ricoeur riconosce l'esistenza di alcuni atteggiamenti inammissibili (razzismo, antisemitismo, violenza sessuale) perché irrispettosi della dignità personale, che pongono domande ineludibili per il vivere comune e invocano un criterio per stabilire cos'è intollerabile. ⁶⁰ Per il filosofo francese non merita tolleranza chi manca di rispetto, base della tolleranza stessa. ⁶¹ Ricoeur dice di approvare tutti i modi di vita, purché non provochino danno a terzi. ⁶² A questo punto, però, resta aperto il problema di stabilire cosa sia o meno rispettoso delle persone, e lo stesso Ricoeur ritiene che a questo livello ci si trovi su un terreno fragile. ⁶³

La concezione formale di giustizia non offre criteri per distinguere tollerante e intollerante e non è in grado di far convivere mondovisioni differenti. ⁶⁴ La visione procedurale è inadeguata all'istanza veritativa insita nel vivere comune, riflesso dell'anelito al vero dell'io. ⁶⁵

⁵⁷ J.-P. CHANGEUX, P. RICOEUR, *La nature et la règle. Ce qui nous fait penser*, Odile Jacob, Paris 1998, 305.

⁵⁸ CHANGEUX, RICOEUR, *La nature et la règle. Ce qui nous fait penser*, 332-333.

⁵⁹ Cfr. RICOEUR, *Tolérance, intolérance, intolérable*, 301.

⁶⁰ Cfr. *ibidem*, 306.

⁶¹ Cfr. *ibidem*, 306.

⁶² Cfr. RICOEUR, *The Erosion of Tolerance and the Resistance of the Intolerable*, 191.

⁶³ Cfr. RICOEUR, *Tolérance, intolérance, intolérable*, 306.

⁶⁴ Cfr. S. KAMPOWSKI, *Il tollerabile e l'intollerabile: esistono limiti alla misericordia?*, in J.-J. PÉREZ-SOBA, A. FRIGERIO (a cura di), *Misericordia: pensieri, parole, opere e omissioni*, Cantagalli, Siena 2017, 159-172.

⁶⁵ Cfr. A. SCOLA, *Il Mistero Nuziale. Uomo-Donna. Matrimonio-Famiglia*, Marcianum Press, Venezia 2014, 164 «L'istanza veritativa è ineludibile per la libertà dell'uomo che, in ogni suo atto, è chiamato a decidere pro o contro la verità. Né può essere messa a tacere con la tesi semplicistica che

L'istanza procedurale, che pure è preziosa in chiave metodologica, in quanto la vita comune è regolata da procedure condivise, non va assunta in modo sostantivo, in quanto il vivere comune pone domande ineludibili circa la verità del bene.⁶⁶ Come suggerisce Socrate nel *Gorgia* di Platone, il dialogo non è mettere in comune le differenti posizioni né valorizzare le posizioni dell'interlocutore in quanto tali, piuttosto, ha per condizione la coerenza argomentativa e per scopo la denuncia del falso e la scoperta del vero nella ricerca del bene comune: «Credo sia necessario che tutti facciamo a gara nel sapere che cosa è vero e che cosa è falso riguardo a ciò che diciamo: infatti è un bene comune per tutti che ciò divenga chiaro».⁶⁷

Inoltre, la convinzione che ciascuna pretesa veritativa sarebbe sinonimo di violenza è assai discutibile, in quanto la Verità non è esclusiva ma capace di correggere quanto vi è di erroneo e porre in un quadro unitario i frammenti di verità colti dalle differenti tradizioni culturali e religiose, come suggerisce in ambito teologico la dottrina patristica dei *semina Verbi*, ripresa dalla Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane *Nostra aetate* del Concilio Vaticano II: «La Chiesa nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dottrine che, quantunque in molti punti differiscano da quanto essa stessa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini» (n. 2).

L'istanza procedurale ricoeuriana, che pure non è priva di elementi critici poco anzi rilevati, dischiude la strada per favorire il riconoscimento universale di valori afferenti a contesti storici e comunitari particolari. Il dilemma tra universalismo e contestualismo chiede di ricercare un equilibrio riflessivo fra esigenza di universalità e riconoscimento dei limiti contestuali, che il filosofo francese individua nella categoria di *universali in contesto* o *universali potenziali* o *universali incoativi*. Come nel caso dei diritti umani, anziché sbarazzarsene in quanto sospettati di essere solo frutto della particolare storia culturale occidentale, per Ricoeur è preferibile sottoporli al dibattito pubblico per verificarne la pretesa universale: «La nozione di universali

in una società multiculturale e pluralista ognuno ha diritto alla propria verità, limitandosi perciò, in nome del rispetto della libertà dell'altro, a mettere in parallelo verità tra loro contraddittorie. Ragione e libertà non possono rinunciare all'urgenza di interezza contenuta nel vero».

⁶⁶ Cfr. N. BOBBIO, *Perché non ho firmato il Manifesto laico*, in E. MARZO, C. OCONE (a cura di), *Manifesto laico*, Laterza, Roma-Bari 1999, 123-134, 127: «Per laicismo si intende un atteggiamento di intransigente difesa dei pretesi valori laici contrapposti a quelli religiosi e di intolleranza verso le fedi e le istituzioni religiose [...] lo spirito laico non è esso stesso una nuova cultura ma la condizione per la convivenza di tutte le possibili culture. La laicità esprime piuttosto un metodo che non un contenuto».

⁶⁷ PLATONE, *Gorgia*, 505 e 4, Laterza, Bari 1997.

in contesto o di universali potenziali o incoativi è quella che meglio rende conto di quell'equilibrio riflessivo che andiamo cercando fra universalità e storicità».⁶⁸

4. *Natura e normatività in Francesco Botturi*

In un testo indirizzato a papa Benedetto XVI, l'antropologo italiano Francesco Remotti metteva in luce la connotazione culturale dell'universale, a partire da cui criticava la nozione di natura quale fonte di normatività.⁶⁹ Traendo spunto dalla provocazione lanciata da Remotti, il filosofo italiano Francesco Botturi ha riflettuto sul binomio natura/normatività.

Per Botturi il naturale nella vita umana si dà in termini culturali di comprensione e interpretazione, pertanto, la natura è condizione di possibilità della cultura e la cultura è espressione della natura.⁷⁰ È questa la visione classica di natura, per molti aspetti distante da quella moderna: mentre questa intende la natura in termini naturalistici come *pattern* prefissato di comportamenti, quella intende la natura come principio genetico permanente, tendenza fondamentale strutturante.⁷¹ Nel primo caso, l'idea di natura è sconfessata, nel secondo è confermata dalla varietà culturale, che sempre ricerca regole di comportamento e le realizza in misura differente.⁷² A dispetto del naturalismo e culturalismo moderni, che condividono il paradigma di separazione natura/cultura, nella prospettiva genetico-processuale la natura universale si realizza mediante la cultura particolare, chiamata a farla fiorire, e questo rende conto della pluralità di espressioni dell'unico fenomeno umano.⁷³

⁶⁸ RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 336.

⁶⁹ Cfr. F. REMOTTI, *Contro natura. Una lettera al Papa*, Laterza, Roma-Bari 2008.

⁷⁰ F. BOTTURI, *Natura e cultura: crisi di un paradigma*, in F. FACCHINI (a cura di), *Natura e cultura nella questione del Genere*, EDB, Bologna 2015, 27-47, 46-47 «Già si coglie la novità assoluta della natura umana. Da una parte, essa è principio e condizione di possibilità, e sotto questo aspetto è la *datità* che precede l'agire umano – l'uomo si trova-ad-essere natura razionale –; dall'altra, è appunto forma razionale, cioè è una *datità attiva e riflessiva*, che cioè si ri-comprende, s'interpreta e si dirige [...] nella natura umana vi è la *compresenza di natura e di ragione*, di *natura in quanto natura* e di *natura in quanto ragione* [...] il naturale umano si dà sempre in coerenza/coesione con il culturale [...] La natura umana è condizione di possibilità della cultura, la cultura è luogo di esercizio della natura umana».

⁷¹ Cfr. E. BERTI, *Natura e cultura: il paradigma classico*, «Dialoghi» 15/2 (2015), 22-28.

⁷² Si veda: C. LÉVI-STRAUSS, *Race et Histoire*, Unesco, Paris 1952. L'autore descrive le culture come modalità particolari di risolvere i medesimi problemi.

⁷³ BOTTURI, *Natura e cultura: crisi di un paradigma*, 32-33: «Ogni cultura è da una parte espressione dell'*universale natura umana*, dall'altra ne è una manifestazione sempre *storicamente determinata*: le condizioni antropologiche strutturali di una cultura sono universali e, in questo senso, assolute, mentre le sue effettuazioni sono storiche e particolari e, in questo senso, relative. Per questo l'universale antropologico si dà sempre nel modo dell'*universale concreto*, cioè del *valore universale* entro una realizzazione determinata e particolare (come nell'opera d'arte)».

Il nesso natura/cultura rende ragione della tendenza di ciascuna cultura a auto-universalizzarsi e relativizzare le diverse culture: che la natura sia condizione di possibilità della cultura dice perché i diversi sistemi culturali tendono a riconoscersi come universalmente validi; che la cultura sia espressione della natura rende ragione della spinta a relativizzare le culture. In realtà, la natura si manifesta a diversi gradi nella cultura, che è dunque luogo di conoscenza della natura stessa.⁷⁴

La comunicazione di natura e cultura sconfessa la posizione di quanti rinunciano alla natura quale fonte di normatività e invita a intraprendere la risalita dalla cultura alla natura, dalla fenomenologia delle forme culturali alle loro caratteristiche strutturali, tanto più urgente nell'odierna società aperta. Il profondo intreccio di natura e cultura dice la comparabilità valutativa tra diverse forme culturali e abilita e invita al confronto sui criteri del vivere, rendendo ragione agli interlocutori delle proprie posizioni. Teoricamente e praticamente, le diverse espressioni culturali sono comparabili e valutabili in forza della comune origine naturale, che ciascuna di esse incarna e traduce in maniera più o meno appropriata.⁷⁵

Nella società plurale è decisivo tessere un dialogo tra i diversi soggetti che la abitano e costituiscono, al fine di mettere in luce gli elementi incompatibili col vivere comune. A questo riguardo, Botturi menziona il caso del contro-natura (che il relativismo nega), possibile nella misura in cui una forma culturale contenga elementi che contraddicono i caratteri costitutivi o alcuni caratteri fondamentali dell'identità naturale umana (es. incesto, antropofagia, sacrifici umani, schiavitù).⁷⁶ Il richiamo di alcuni pensieri e atteggiamenti contro-natura si riallaccia al tema ricorrenza dei pensieri e degli atteggiamenti intolleranti e intollerabili, su cui però si era arenata la riflessione di matrice proceduralista. In realtà, l'intreccio di natura e cultura dice la comparabilità valutativa tra diverse forme culturali e abilita e invita al confronto sui criteri del vivere rendendo ragione delle proprie posizioni agli interlocutori: «*Di principio* è importante affermare la comparabilità valutativa. Quali siano i caratteri definitivi della natura umana non è così evidente,

⁷⁴ Cfr. *ibidem*, 32-33.

⁷⁵ *Ibidem*, 33: «Lo statuto della cultura radicata nella natura generatrice, sempre immanente e sempre trascendente le forme culturali, sta a *fondamento della confrontabilità e della valutabilità* delle forme culturali. *Confrontabili*, perché aventi tutte un principio comune di riferimento, una misura diversamente partecipata, per la quale tutte le culture non sono mai completamente estranee tra loro; le forme culturali infatti portano in sé i tratti e le caratteristiche della matrice naturale da cui provengono. Perciò le forme culturali sono *valutabili*, in forza di questo riferimento che fornisce indicazioni di senso vincolanti; d'altra parte, le diverse forme culturali possono essere da questo punto di vista integrabili o equiparabili oppure diversificate fino alla contraddizione, ma pur sempre riferibili a comuni esigenze umane. La relazione genetica a una natura impedisce, dunque, il relativismo per il quale non vi è un comune riferimento delle espressioni culturali e per il quale, quindi, non vi è principio di comunicazione tra le differenze».

⁷⁶ Cfr. *ibidem*, 34.

anche la natura è oggetto di interpretazione, essa non è una forma geometrica evidente da cui si deducono le proprietà umane (come pensavano i giusnaturalisti moderni). Per questo, non esiste un'autorità sopra le parti che possa giudicare della 'naturalità' di una forma culturale in modo inappellabile, ma proprio per questo ogni autorità culturale è legittimata a proporre con i suoi argomenti le sue ragioni di giudizio». ⁷⁷

La comunicazione di natura e cultura offre una strada alternativa al naturalismo e al culturalismo. Almeno in linea di principio, non è giustificabile la posizione di quanti rinunciano alla natura quale fonte di normatività. Inoltre, proprio perché la natura è sempre interpretata e interpretabile, i soggetti che abitano la società aperta sono chiamati a dialogare avanzando i propri convincimenti nel pubblico dibattito, senza rinunciare *a priori* a promuovere la propria monodivisione in nome di una tolleranza astratta, formale e priva di contenuto. ⁷⁸

IV. NOTE CONCLUSIVE

Il percorso svolto attorno alla questione politico-legislativa ha messo in luce significativi punti di contatto e convergenze tra pensiero teologico e filosofia politica, che tracciano la direzione per istruire un'adeguata nozione di laicità.

Dibattito teologico. La riflessione teologica si è concentrata attorno a quattro tematiche, oggetto di ampio dibattito, che riguardano il nesso tra libertà religiosa e orientamento statale, cristianesimo e religioni, potere civile e religioso, realtà temporali e Dio. Laddove il nesso tra le coppie di termini è reciso, la laicità è intesa come esclusione della religione dalla società e confinamento nella coscienza individuale: la laicità si esprimerebbe nella totale separazione tra stato e Chiesa, che non avrebbe titolo per intervenire sui temi relativi alla convivenza civile, in una visione a-religiosa della vita.

In realtà, come ha evidenziato il dibattito teologico, una netta separazione dei termini è ingiustificata, pertanto, Chiesa e cristiani sono chiamati a abitare costruttivamente la società plurale, caratterizzata da visioni differenti e talvolta contrastanti: si consideri il tema della vita nel suo sorgere e declinare e della sessualità nei suoi risvolti pubblici e legislativi relativi all'istituto del matrimonio e della famiglia. Si consideri, più in generale, la gamma di *nuovi diritti*, che hanno un forte impatto sulla vita delle persone e della società e che non cessano di generare dibattito nella pubblica arena.

⁷⁷ *Ibidem*, 34.

⁷⁸ Sulla crisi dell'universale nella prima e seconda modernità, in cui ciascun soggetto è interpellato per la ri-edificazione della cosa pubblica, si veda: F. BOTTURI, *Universale, plurale, comune*, V&P, Milano 2018.

Nella società aperta ciascun soggetto, personale o comunitario, è abilitato e chiamato a proporre la propria visione del mondo, arricchendo il dibattito pubblico e offrendo all'interlocutore le proprie ragioni del vivere. Qualora un soggetto si tacesse in nome di una presunta tolleranza, toglierebbe qualcosa a tutti, specialmente nel caso in cui si trattasse di questioni inerenti alla dignità personale e alla giusta edificazione della comunità civile.

I cristiani nella loro veste di cittadini e la Chiesa in quanto soggetto comunitario che abita la società plurale hanno il diritto e anzi il compito di avanzare la propria proposta di vita buona per edificare il bene comune. Una fede pienamente vissuta è chiamata a maturare una lettura della realtà e, in tal senso, a produrre cultura, secondo l'invito paolino a giudicare tutto e trattenere il valore (1 Ts 5,21).⁷⁹

La Chiesa e i singoli cristiani, al pari di ogni altro soggetto che compone la società plurale, sono chiamati a proporre la propria concezione del mondo, in particolare attorno ai temi decisivi del vivere: vita, famiglia, libertà di educazione, primi e fondamentali beni per la salvaguardia e promozione della dignità della persona e *dunque* per l'edificazione della società.⁸⁰

Dibattito filosofico. Nella società aperta il dibattito politico chiede di preservare l'istanza procedurale senza negare il momento veritativo, come indicano la categoria di *consenso per sovrapposizione* di Rawls, il *processo di argomentazione sensibile*

⁷⁹ A. SCOLA, *Il contributo dei cristiani nel processo di integrazione europea*, Università Cattolica Giovanni Paolo II di Cracovia, 11 Settembre 2010 «In questa fase di post-modernità si confrontano due interpretazioni del Cristianesimo. L'una tratta il Cristianesimo come religione civile, cemento etico delle democrazie. Una simile posizione è plausibile in chi non crede, insufficiente per chi crede. L'altra intende il Cristianesimo quale annuncio della pura Croce di Cristo. Occuparsi per esempio di biopolitica distoglierebbe dall'autentico messaggio di misericordia di Cristo, come se fosse storico e non possedesse implicazioni antropologiche, sociali e cosmologiche. Tale atteggiamento produce una dispersione dei cristiani nella società e nasconde la rilevanza umana della fede. Nessuna di queste due interpretazioni riesce a esprimere in modo adeguato la vera natura del Cristianesimo e della sua azione nella società civile: la prima perché lo riduce alla sua dimensione secolare, separandolo dalla forza sorgiva del soggetto cristiano, dono dell'incontro con l'avvenimento personale di Gesù nella Chiesa; la seconda perché priva la fede del suo spessore carnale. Io credo che sia più adeguata un'altra interpretazione, che corre lungo il crinale che separa la religione civile dalla cripto-diaspora e propone l'avvenimento di Cristo in tutta la sua interezza, annunciando i misteri della fede e gli aspetti e le implicazioni che da tali misteri sempre sgorgano».

⁸⁰ Tra i diritti umani, che rispondono a esigenze imprescindibili della dignità personale, il primo è quello alla vita, di cui è parte integrante vivere in una famiglia e ambiente favorevole allo sviluppo della persona: PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 2005, nn. 152-159.

In tal senso va letta la dottrina dei *principi non negoziabili* di Ratzinger-Benedetto XVI, secondo cui alcuni elementi insiti nella natura umana sono irrinunciabili per la tutela della dignità personale e l'edificazione sociale, per questo motivo la Chiesa ha il compito di richiamarli: J. RATZINGER - BENEDETTO XVI, *Il posto di Dio nel mondo. Potere, politica, legge*, Cantagalli, Siena 2014.

alla verità di Habermas e la nozione di *universali in contesto* di Ricoeur.⁸¹ L'universale è sempre culturalmente connotato, tuttavia, come suggerisce la visione classica, la natura è principio genetico-dinamico che precede e produce le differenti forme culturali, tra cui, asserisce Botturi, c'è *confrontabilità e valutabilità*.

Nella società plurale il politico, forma istituita della società,⁸² non deve sostituirsi ad essa ma governarla, favorendo *percorsi del riconoscimento*⁸³ tra i soggetti che la compongono e individuare elementi comuni per l'edificazione della vita comune. Tra i diversi soggetti, vi sono le religioni, voci dell'umana sapienza che offrono un contributo prezioso all'edificazione sociale.⁸⁴ In un'adeguata forma di laicità, le diverse tradizioni sono chiamate a offrire il proprio patrimonio sapienziale, ricercandone il fondamento e rendendolo intelligibile. In tal modo si giunge a una vera valorizzazione della società, in cui l'identità dei soggetti che la abitano non è neutralizzata politicamente, ma invitata a dirsi nel dibattito pubblico per edificare la vita buona in un dialogo serio e costruttivo.

Laicità non è indifferenza alle culture, ma capacità di vagliarle alla luce dei diritti umani, espressione di una ragione che attinge le verità più profonde dell'umano, e lo stato laico è quello che riconosce la libertà originaria delle persone nel professare le loro convinzioni e fa propri i valori che emergono in maniera condivisa nel dibattito fra differenti tradizioni sulla base di argomentazioni razionali.⁸⁵

Il tratto culturale dell'universale è motivo di formulazioni diverse degli stessi principi morali, che, in quanto patrimonio comune, attestano al tempo stesso il profilo universale della ragione. In questo orizzonte laicità indica la possibilità e anzi il compito, per i soggetti personali e comunitari (cristiani e Chiesa inclusi) che abitano la società aperta, di avanzare le proprie convinzioni e sottoporle al

⁸¹ Rawls, Habermas e Ricoeur, che pure concepiscono la democrazia in termini procedurali, non sclerotizzano la laicità su un modello che neutralizza le differenti visioni sostantive ma invitano a valorizzare le diverse identità che abitano la società plurale, chiamate a narrarsi vicendevolmente in vista di un reciproco riconoscimento.

⁸² Il giurista tedesco Ernst-Wolfgang Böckenforde parla di fondamenti morali pre-politici dello stato liberale, che è realtà *seconda* alla società, verso cui è pertanto debitore: E. W. BÖCKENFORDE, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in IDEM, *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt a.M. 1991, 92-114, 112: «*Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann*».

⁸³ P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance*, Stock, Paris 2004, 241: «*À la base du vivre-ensemble existe un motif originariement moral [...] désir d'être reconnu*».

⁸⁴ Cfr. J. RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993, 133-172. J. HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005, 119-154.

⁸⁵ Cfr. P. DONATI, *La laicità in una società multicultural: declinare le differenze con la ragione relazionale*, in P. DONATI (a cura di), *Laicità: la ricerca dell'universale nelle differenze*, Il Mulino, Bologna 2008, 141-203, 177 e 184.

vaglio della comunità, per favorire una crescita nella comprensione e realizzazione del bene comune.⁸⁶

Note conclusive. La Chiesa e i cristiani, insieme a tutti gli uomini e le donne di buona volontà, hanno il compito di cooperare al bene, traendo insegnamento e giovamento dalla riflessione ecclesiale maturata lungo i secoli alla luce della vita di fede, che assume il volto di indicazioni precise e dottrinali: con la grazia divina, i fedeli in Cristo sono chiamati all'annuncio del Vangelo, capace di illuminare tutti gli aspetti dell'umana esistenza (1Cor 10,31) e innervare la città degli uomini.⁸⁷ I cristiani, che il poeta francese Charles Péguy definiva "i più civili tra gli uomini",⁸⁸ hanno il compito di alimentare il dialogo pubblico e partecipare propositivamente all'incontro interculturale per edificare una giusta società plurale.⁸⁹

ABSTRACT

A seguito di alcuni eventi inediti, con l'avvio dell'età moderna si assiste alla messa in discussione dell'*universale cristiano*, che in età post-moderna conduce alla frammentazione e moltiplicazione dei particolari, almeno in prima istanza difficilmente conciliabili tra loro. La crisi dell'universale ha ricadute rilevanti sulla convivenza civile, composta di soggetti portatori di istanze e mondovisioni differenti, non di rado conflittuali.

In questo contesto, teologia e filosofia, poste di fronte al dilemma fra universalismo e contestualismo, sono invitate a riflettere sul nesso che intercorre tra universale e particolare. Diversi sono i temi che impegnano teologi e filosofi nei rispettivi campi d'indagine, nel tentativo di riannodare universale e particolare e suggerire una via alla *nuova* laicità.

Facendo tesoro del prezioso apporto offerto dal pensiero teologico e filosofico, di cui si darà conto, il presente contributo suggerirà alcuni elementi che di-

⁸⁶ Cfr. C. VIGNA, E. BONAN (a cura di), *Multiculturalismo e interculturalità*, V&P, Milano 2011. La comunicabilità tra culture fa sì che al termine multiculturalismo si preferisca quello di interculturalità, via in cui i beni comuni universali emergono e si manifestano.

⁸⁷ Cfr. J. GNILKA, *Paulus von Tarsus. Apostel und Zeuge*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1996, Kapitel V.

⁸⁸ Cfr. C. PÉGUY, *Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle*, in IDEM, *Oeuvres en prose complètes*, III, Gallimard, Paris 1992, 594-783.

⁸⁹ Cfr. R. BRAGUE, *Europe, la voie romaine*, Gallimard, Parigi 1999. L'autore identifica nel concetto di *secondarietà* il *proprium* dell'Europa, in cui la Roma pagana prima e cristiana poi seppero custodire e tramandare il patrimonio ellenistico e giudaico. *L'atteggiamento romano*, capace di amalgamare fede giudaica nel Dio personale che si rivela nella storia, ragione greca che indaga il *lógos* inscritto nel reale e pensiero giuridico che ricerca le fondamenta del diritto, segna la via all'incontro tra culture.

schiodano la *via* che la Chiesa e i cristiani sono chiamati a percorrere per abitare costruttivamente l'odierna società plurale.

Following various epochal events, with the beginning of the modern age we witness the questioning of the *Christian universal*. In the post-modern age, this leads to the fragmentation and multiplication of particulars that, at least at first glance, remain hardly reconcilable among themselves. The crisis of the universal has significant repercussions on civil coexistence composed of subjects with different stances and worldviews that are often conflicting.

In this context, theology and philosophy, placed before the conundrum between universalism and contextualism, are invited to reflect on the bond that runs between the universal and the particular. Different themes occupy theologians and philosophers in their respective fields of inquiry, as both attempt to reassemble the universal and the particular and suggest a way to the *new* laity.

Bearing in mind the precious contribution offered by theological and philosophical thoughts, which will all be accounted for, this paper will suggest some elements that reveal the way by which the Church and Christians are called to travel to constructively inhabit today's plural society.