

La rilevanza pubblica del Cristianesimo

X Congresso nazionale del MEIC, Padova, 30 aprile – 2 maggio 2010

Markus Krienke (Lugano)

1. Introduzione

Compito della nostra prima sessione è la riflessione “fondamentale”, “basale”, dal punto di vista antropologico, teologico e filosofico. Contrariamente a questo compito che del tutto legittimamente sta all’inizio di questo convegno, la domanda della “rilevanza pubblica del Cristianesimo” ci porta innanzitutto e subito su un binario diverso, molto concreto e pratico, ossia verso le domande attualmente discusse sul rapporto Chiesa-Stato, Chiesa-Politica, Chiesa-Economia. Pensiamo inoltre ai dibattiti sul mancato inserimento del Cristianesimo come radice storico-culturale della nostra cultura nel Preambolo della Costituzione Europea, e pensiamo – proprio qui a Padova – al recente dibattito che si è acceso nel novembre scorso intorno alla decisione della Corte europea dei diritti umani sul Crocifisso nelle aule scolastiche. Ma tutte queste domande, appunto, ci rimandano inevitabilmente alla riflessione fondamentale che apre questo nostro convegno, e per la quale sono lieto ed onorato di contribuire con la prospettiva dell’Etica sociale. Tale integra innanzitutto le riflessioni di natura antropologica e teologica dei relatori a me precedenti e in questo senso si rifà coerentemente ad esse.

2. Sfera pubblica e cristianesimo: *etsi Deus daretur...*

È soprattutto per la riflessione dell’attuale Papa Benedetto XVI che la discussione sulla “rilevanza pubblica del Cristianesimo” ha acquisito nuove dimensioni e una nuova attualità. Già da Cardinale egli ha pubblicato in numerosi scritti quella proposta che poi troviamo sia nell’enciclica *Deus caritas est* che anche nella recente enciclica sociale *Caritas in veritate*: l’idea che il metodo moderno della riflessione su Stato, diritto e vita pubblica, colata da Grozio nella formula *etsi Deus non daretur*, sarebbe da sostituire invece con la sua antitesi *etsi Deus daretur*, evidentemente senza che quest’ultima formula potesse essere intesa come un attacco al fondamento liberale della nostra società che si esprime in modo centrale e basale nella libertà religiosa¹. Ossia, nelle parole centrali del nostro convegno tra l’ambito pubblico e quello privato: il presupposto del pensiero politico-giuridico-sociale moderno è la riduzione della religione alla sfera privata a causa

¹ Cfr. E.-W. Böckenförde, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, a c. di M. Nicoletti, Brescia 2006, 60.

dell'organizzazione immanente della sfera pubblica. Questo non è un presupposto ateo – infatti lo stesso Grozio non intendeva il suo assioma come negazione della religione² – ma il trasferimento della religione all'ambito privato e la conseguente metodologia che stabilisce la sfera pubblica sull'uomo e non su Dio. Il Papa, nella sua proposta dell'inversione metodologica di tale impostazione, mette in dubbio, in altre parole, tale divisione moderna tra sfera pubblica e sfera privata della religione. Infatti egli spiega ulteriormente nel paragrafo 56 della *Caritas in veritate* che l'intenzione di questa formula consisterebbe nel ribadire lo «statuto di cittadinanza» della «religione cristiana» in questa stessa società liberale. Perché altrimenti, così prosegue l'argomento, l'esclusione della religione cristiana da questo suo diritto alla vita pubblica comporterebbe «conseguenze negative sul vero sviluppo» dell'uomo ed impedirebbe «l'incontro tra le persone e la loro collaborazione per il progresso dell'umanità». Come conseguenza, il Papa teme non soltanto un impoverimento della vita pubblica, l'aumento di momenti di oppressione ed aggressione nella società, ma – più sistematicamente – la perdita del fondamento degli stessi diritti umani, il loro «fondamento trascendente». Proprio in quest'ultimo argomento, però, si riconosce la conferma del fatto che il Papa non intende questa “correzione metodologica” nella chiave di una cancellazione della modernità, ossia in un ritorno al medioevo, ma appunto come servizio allo stesso riconoscimento della base liberale della società moderna, dei diritti fondamentali e innanzitutto della libertà religiosa.

Tale “impresa” della recente enciclica sociale, a questo punto, sembra di voler realizzare la quadratura del cerchio: salvare l'istanza della società moderna e liberale negando proprio il suo punto di partenza metodologico, ossia la distinzione tra la sfera privata e la sfera pubblica della religione, eliminandola dalla seconda e rinchiudendola nella prima. La tesi di questa mia relazione, però, sostiene esattamente il contrario: dal punto di vista dell'Etica sociale cristiana, ossia della Dottrina sociale della Chiesa, è il metodo groziano che risulta l'«anomalia»³ («Sonderweg»), basato su un'incommensurabilità metodologica, mentre la posizione cattolico-liberale, ribadita da Benedetto XVI nella sua ultima enciclica, riesce a evidenziare che la libertà soggettiva della persona, la sua soggettività creativa e la sua “autonomia” politica economica e sociale si lascia fondare e quindi socialmente assicurare in modo “sostenibile” soltanto sulla base religiosa. Se dovesse essere possibile

² Per Grozio, questo criterio fungeva unicamente come regola euristica dato che per Grozio non si poteva ammettere una tale ipotesi senza cadere in grave peccato (“quod sine summo scelere dare nequit”; H. Grotius, *De Iure Belli ac Pacis Libri Tres*, Prolegomena, 11, 10). Jüngel commenta questa frase groziana nel modo seguente: “Questo argomento, per la sua intenzione propria e per la struttura originale non è per niente ateologico o persino antiteologico. E se deve essere specificamente moderno, allora la modernità comincia già nel medioevo. Perché l'argomento si può ricostruire fino al medioevo ed è, inteso in modo autentico, una lode del creatore per la sua creazione riuscita (Gn 1, 31), che appunto è riuscita talmente bene che si conserverebbe nel suo buon ordine casomai anche senza il creatore ed il signore del mondo” (E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 2001⁷, 22).

³ J. Ratzinger, *Ciò che tiene unito il mondo*, in: id. / J. Habermas, *Etica, religione e Stato liberale*, a c. di M. Nicoletti, Brescia 2004, 41-57, qui 54.

argomentare ragionevolmente questa tesi, allora si raggiungerebbe una posizione che ribadirebbe la necessità dell'importanza pubblica della fede proprio per assicurare le basi personal-liberali dei nostri ordinamenti pubblici. Questa prospettiva, inoltre, evidenzerebbe il Cristianesimo non come istanza antimoderna, contro-moderna o come residuo antiquato che il progresso sociale un giorno riuscirà a superare, ma in una duplice chiave sia (1) il motore sia (2) il garante dello sviluppo della modernità nella chiave personalistica.

3. Il Cristianesimo come “motore” dei fondamenti e valori dello Stato moderno

Infatti, è questa tesi che troviamo nella recente enciclica sociale: la rilevanza pubblica del Cristianesimo consiste nell'assicurare il fondamento antropologico della costituzione politica della nostra società. In questo primo risultato troviamo un momento nascosto ma di importanza fondamentale affinché questo argomento non possa essere oggetto di appropriazioni ideologiche: la rilevanza pubblica del Cristianesimo non viene declinata in una sistematica tradizionale di rapporto tra “Chiesa e Stato” (il classico modello tra “trono ed altare”⁴), ma essa è antropologico-personalistica, si realizza al livello della società civile e non influisce direttamente sullo Stato. In altre parole, il Cristianesimo non funge più come elemento che politicamente legittimerebbe lo Stato secolare moderno⁵. Quindi, ipoteticamente, senza l'esercitazione pubblica della religione cristiana, non avverrebbe una “delegittimazione” dello Stato, ma si realizzerebbe senz'altro il rischio *non meno grave* di un'erosione pericolosa dei fondamenti propri del nostro sistema politico-costituzionale alla base della società civile, ossia l'erosione di quei presupposti di cui hanno bisogno gli elementi costitutivi dello stesso Stato: la dignità umana ed i diritti fondamentali. Lo Stato liberale moderno, fondato non più sulla “verità” trascendente (rappresentata nell'insieme distinto tra Imperatore e Papa), ma sulla libertà individuale, ha bisogno di questo fondamento; e nel ribadire questa base indispensabile per lo Stato liberale secolarizzato, inevitabilmente si sente riecheggiare il famoso assioma di Böckenförde: «Lo Stato liberale secolarizzato vive di presupposti che non può garantire. Questo è il grande rischio che esso si è assunto per amore della libertà»⁶.

Il fondamento religioso, evocato da Benedetto XVI, si costituisce quindi nel segno della libertà, e insieme ad essa forma un rapporto di implicanza reciproca: solo dove c'è libertà dell'ordinamento costituzionale, c'è spazio pubblico per la realizzazione dei valori religiosi e personali – e quindi per gli stessi elementi costitutivi che stanno a loro volta alla base dell'ordinamento. Evidentemente non si tratta di un circolo vizioso, in quanto nel primo momento c'è la condizione sociale, nel secondo

⁴ Su questo argomento, cfr. anche la relazione di Francesco Paolo Casavola durante il simposio.

⁵ Cfr. Ratzinger/Habermas, *Etica, religione e Stato liberale*.

⁶ Böckenförde, *La formazione*, 68.

momento c'è la condizione ontologica. E soltanto per questa non-coincidenza delle due relazioni di implicanza è assicurata la libertà del nostro ordinamento pubblico. Proprio per questo, allora, l'assioma di Böckenförde assegna la cura di questi valori alla società civile e non allo Stato, ma aspetta, allo stesso momento (e questa è la dimensione implicita, non espressamente formulata dell'assioma), anche da parte della Chiesa, il riconoscimento dello «Stato secolare moderno», per lo stesso «amore della libertà». La libertà religiosa come diritto fondamentale, quindi, è quel momento in cui Stato e Chiesa si incontrano oggi, nello «Stato secolare moderno», non positivamente-direttamente in chiave di “alleanza tra trono ed altare”, ma negativamente-indirettamente nel riconoscimento di tale libertà e quindi nella delineazione antropologica ossia personalistica della rilevanza pubblica del Cristianesimo. Come conseguenza, la Chiesa deve agire a livello della società civile e riconoscere perciò la libertà religiosa del secondo come un valore centrale e assolutamente fondamentale di tipo politico-giuridico dal punto di vista religioso. A tale livello, sottolinea la *Cari-tas in veritate*, la Chiesa assicura e garantisce le libertà fondamentali, in quanto essa si impegna affinché «*Dio trov[i] un posto anche nella sfera pubblica*» (CV 56). In questa affermazione è contemporaneamente implicato che la libertà religiosa dello Stato deve essere declinata non solo nella sua accezione negativa, ma anche positiva: lo Stato non prende parte per una determinata religione o confessione, ma assicura positivamente l'esercitazione della religione nella società civile. Secondo la Dottrina sociale della Chiesa, tale attenzione spetta soprattutto alla Chiesa, in quanto essa si rivela fautrice e promotrice dei valori delle nostre società, cura e rigenera in esse quelle basi di cui l'ordinamento liberale ha bisogno, e dà in questo modo il suo contributo indispensabile per lo stesso ordinamento politico-sociale-giuridico.

Ma perché, ci dobbiamo chiedere, l'impegno pubblico della Chiesa per la fede e per la presenza di Dio nella sfera pubblica, rinforza e cura il fondamento della società politica? Perché troviamo qui un impegno al quale la società non può rinunciare se si vuole basare anche nel futuro sui principi del nostro Stato costituzionale? In quale elemento si distingue l'impegno dei Cristiani da un concetto di “libertà” e “giustizia” che di per sé hanno determinato già le riflessioni aristoteliche sulla repubblica? Ossia, più specificamente rispetto alle nostre discussioni attuali, perché non basta un consenso “secolare” sui nostri valori fondamentali, casomai in forma di una “religione civile” che in linea di massima potrebbe anche sostituire il Cristianesimo come religiosità confessionale vissuta? Ecco la domanda circa la rilevanza pubblica del Cristianesimo dal punto di vista dell'Etica sociale. L'Etica sociale cristiana e la Dottrina sociale della Chiesa cercano di darne una risposta sistematico-sociale.

Alla base della nostra convivenza politica, come criterio della costituzione della stessa, funge un concetto chiamato *giustizia sociale* – che definirei in questo modo: *giustizia* dell’ordinamento costituzionale che determina quel che spetta “di diritto” a tutti e che quindi è criterio di giustizia al di là della decisione politica. Questa “giustizia sociale” nel nostro ordinamento non solo nazionale ma anche nelle strutture internazionali, trova il suo centro nella “dignità umana”. Tale concetto, però, non sta per niente all’inizio della riflessione politica, esso non è di deriva antica, ma è di data recente, e piuttosto frutto della riflessione critica che il Cristianesimo con la sua distinzione tra ordinamento politico ed ordinamento religioso-etico (*Caesari Caesaris Deo Dei*) ha sviluppato attraverso i secoli. Tale frase centrale di Gesù per definire il rapporto del Cristianesimo alla sfera politica, che ha dato anche il titolo a questo nostro simposio, è tutt’altro che una divisione pacifica di compiti. Perché – al di là del messaggio che il Regno di Dio non è di questo mondo e che quindi la “teocrazia” non è una realtà cristiana – essa introduce un nuovo criterio di *giustizia* al quale anche la sfera politica si deve lasciar misurare. In altre parole, questa formula sostiene che non c’è soltanto *una* istanza per definire ciò che è “giustizia (sociale)”, ma che accanto alle misure dello Stato c’è ora anche quella di Dio. Tale dimensione trascendente di *giustizia* effettuerà, con il passare dei secoli e della storia politico-sociale del Cristianesimo, soprattutto nella modernità, cambiamenti fondamentali ed incisivi per l’ordinamento politico-sociale-giuridico; oppure oggi diremmo per la base costituzionale delle nostre società.

Cerchiamo di comprendere questa problematica di una nuova dimensione per la *giustizia sociale* un po’ più a fondo: la giustizia dà all’altro quel che gli spetta, come recita la formula famosa di Ulpiano: *suum cuique*⁷. L’altro diventa un appello etico per me; nonostante i miei interessi personali, ha precedenza quel che spetta all’altro. La giustizia non è contraria al fatto che tutti abbiano un interesse proprio, ma essa lo giudica rispetto all’esigenza di considerare l’altro in modo debito, dovuto. L’intento della giustizia è quindi la realizzazione di un ordine oggettivo che vale “verso tutti”. Essa è generale e non riguarda la persona. Giustizia, in questo senso, è intimamente connessa con uguaglianza, ovviamente in chiave giuridica e solo secondariamente anche in senso materiale. In questo senso, per San Tommaso, essa costituisce la prima virtù pubblica. Ma, allo stesso momento, l’Aquinata sottolinea che la giustizia non basta per la convivenza umana. Ci vuole una virtù che la oltrepassi, e questa è la magnanimità ossia la carità. La carità non dà all’altro quel che è suo, ma gli dà del mio, essa è abbondanza ed evade qualsiasi misura che cerchi di delimitarla. Nella carità dimentico me stesso, non penso al mio interesse. O come recita l’*Inno alla Carità* di San Paolo: la carità «non cerca il proprio interesse» (*I Cor 13,5*). Il buon Samaritano non agisce come è dovuto ma

⁷ «Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi» (Ulpiano, *Digesto*, 1, 1, 10; questo passo viene citato da San Tommaso in *STh I/II 94, 1*).

oltrepassa tale logica della “giustizia”. Egli si sente chiamato in causa per un appello che si chiama carità. Essa non è generale, non è “verso tutti”, ma ha di fronte un volto. Essa vede la miseria personale e singolare, quello che gli occhi della giustizia non captano. Non può essere richiesta, né pretesa. La carità non costringe; essa è libertà.

Ora, qual è il rapporto che San Tommaso vede tra queste due virtù? La carità nel senso della magnanimità (qui non nel senso di virtù teologica) è la virtù più alta, più perfetta, si aggiunge alla giustizia, ma non si sostituisce ad essa: «La magnanimità aumenta la bontà della giustizia solo aggiungendosi ad essa. Ma senza la giustizia la magnanimità non sarebbe neppure una virtù»⁸. La giustizia, allora, deve essere la chiave per l’ordinamento pubblico, perché «la giustizia viene osservata verso tutti: mentre la liberalità non può estendersi a tutti». Ci va oltre «la liberalità che offre i propri beni, è fondata sulla giustizia che garantisce a ciascuno il suo»⁹. Questo rapporto reciproco tra giustizia e carità è inoltre oggetto della riflessione nel suo commento al Vangelo di Matteo: «Quia iustitia sine misericordia crudelitas est, misericordia sine iustitia mater est dissolutionis»¹⁰.

Chiedendoci quale di questi due concetti ha esercitato l’influsso decisivo sulla nostra comprensione di “giustizia sociale”, e quindi sul nostro ordinamento costitutivo, ci stupiremo di trovarlo piuttosto nella carità che non nella giustizia. È la carità, il principio della rivelazione di Dio, che ha rivoluzionato l’idea antica e medievale di giustizia del *suum cuique*, il principio precristiano della “città”, che non ha mai potuto stabilire in che cosa consiste questo *suum* e quale istanza ne è responsabile. Fatto sta: fin quando la determinazione del *suum* sta nelle mani dell’uomo, l’ordinamento politico non realizzerà mai la convivenza sulla base della dignità umana. Infatti, il *suum* nell’antichità era il principio della meritocrazia; secondo Aristotele lo Stato distribuisce per il criterio di *onore* (ἄξια)¹¹. In Kant, nella modernità, tale principio significa che devono essere garantite le strutture giuridiche necessarie per la società liberale ossia che deve innanzitutto essere giuridicamente regolate le sfere di libertà tramite il regolamento della *proprietà privata*¹². E ricordiamo inoltre che lo stesso principio del *suum cuique* poteva stare anche sul portone del Campo di concentramento di Buchenwald. Che cos’è il *suum* che l’individuo si può aspettare, che può esigere, che la società gli distribuisce? Fin quando è un’istanza umana a deciderne, la giustizia non si presenta in chiave di

⁸ *STh* II/II 58, 12 ad 2.

⁹ *STh* II/II 58, 12 ad 1.

¹⁰ *Super Matthaicum* V, 6.

¹¹ Cfr. *Eth Nic* 1131a (VI, 6); cfr. A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, a c. di M. D’Avenia (Studi di filosofia, 34), Roma 2007², 154s.; cfr. anche in Platone, *Rep.* 331e.

¹² Nella *Metafisica dei costumi* Kant formula la riconduzione del *suum cuique* alla titolarità giuridica alla proprietà privata in modo inequivocabile: «Entra [...] in una società con gli altri tale che in essa ognuno possa conservare ciò che gli appartiene (*suum cuique tribue*). Quest’ultima formula, se si traducesse così: “Dà ad ognuno il suo”, direbbe un’assurdità, perché a nessuno si può dare qualcosa ch’egli già possiede. Se essa dunque deve avere un senso, dovrebbe suonare così: “Entra in una società tale che in essa possa a ognuno venire assicurato il suo contro ogni altro (*lex iustitiae*)” (I. Kant, *La metafisica dei costumi*, AB 43s.).

dignità uguale, quindi di libertà e di valore morale. La *giustizia* non si realizza come *giustizia sociale*.

Invece è la carità che scopre nell'uomo un principio sottratto a qualsiasi parametro umano per la definizione che cosa sia quello che uno deve aspettarsi dall'altro, dalla società e dallo Stato. La carità arriva ad un nocciolo dell'uomo del quale non è più di nuovo l'uomo autorizzato a giudicare. La carità, in altre parole, arriva lì dove la giustizia non arriva mai ma verso dove è sempre in cammino. Essa capta ciò che significa dignità umana, che non è un concetto riflessivo-discursivo. La giustizia come concetto riflessivo non ne viene mai a capo. È un principio intuitivo, sono gli occhi della carità che lo vedono. Questa sistematica, presente già in Sant'Agostino¹³, è stata formulata da nessuno in modo talmente chiaro che come da Kant: «Nel regno dei fini, tutto ha un *prezzo* o una *dignità*. Ha un prezzo ciò, al cui posto può esser messo anche qualcos'altro, di *equivalente*; per contro, ciò che si innalza al di sopra di ogni prezzo, e perciò non comporta equivalenti, ha una *dignità*»¹⁴. Ossia: la carità scopre l'uomo come persona, dotata di dignità, non deducibile da nessuna logica del prezzo, o di una giustizia elementare (cfr. anche *LG 32*)¹⁵. Ricordiamo che Aristotele limitava il suo concetto di giustizia ai cittadini greci, escludendo i non greci, barbari e gli schiavi, e prevedendo anche all'interno della società greca delle differenziazioni sociali verticali¹⁶. Infine negava la cittadinanza anche alle donne.

Tale carità, il messaggio del Cristianesimo, si sviluppava accanto alla “giustizia pubblica” dell'Impero romano, sia nella sua forma antica, sia su quella medievale che istituzionalmente perdurava fino al 1803¹⁷, e non rivoluzionava direttamente le strutture politico-pubbliche, sanzionate dall’“alleanza tra trono ed altare”. Infatti, il primo Cristianesimo ha realizzato questa nuova realtà della giustizia – la giustizia *soprannaturale* ossia la carità – nell'ambito liturgico dove per la prima volta si è storicamente realizzata l'idea dell'uguale dignità di tutti gli uomini, di schiavi e di padroni (cfr. *I Cor 10,17; 12,13*). Gerd Theißen, nei suoi studi fondamentali sulla sociologia del primo Cristianesimo, ha dimostrato che tale uguaglianza di dignità esige il superamento delle differenze sociologiche come è stato reso possibile dalla Cristologia¹⁸. Quindi una libertà vissuta e sociale come

¹³ Cfr. *De Trin XV, 1, 2; De Civ Dei XIX, 13*.

¹⁴ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, BA 78.

¹⁵ Questo non vale tanto per la giustizia antica, che al di là della *giustizia commutativa* conosceva la *giustizia distributiva* e la *giustizia legale* per la sfera politico-pubblica, ma piuttosto per la *giustizia commutativa* della modernità, basata sull'individualità privata, senza la sfera pubblica.

¹⁶ Giudica MacIntyre a proposito: «Quello che probabilmente ci offende, e a ragione, è che nei suoi scritti Aristotele se la sbrighi con i non-greci, barbari e schiavi, considerandoli non soltanto privi, ma incapaci di relazioni politiche. [...] Aristotele [...] considerava le forme di vita sociale della città-stato come normative per l'essenza dell'uomo» (MacIntyre, *After virtue*, 201).

¹⁷ Cfr. MacIntyre, *Dopo la virtù*, 219.

¹⁸ «Ciò che nella vita sembra impossibile – che un uomo assume entrambi i ruoli nei riguardi della stessa persona –, viene rappresentato nelle metafore cristologiche come un avvenimento reale: lo schiavo diventa padrone, il condannato

valore universale sociale-umano. È durata, però, – persino attraverso diciotto secoli di una società interamente cristiana – fino all’800 ad abolire definitivamente tali strutture: questo il risultato non solo dalla rivoluzione americana e francese, ma anche dalle riflessioni giusnaturalistiche della modernità. Definitivamente, solo nel 1865, con la fine della guerra civile, negli Stati Uniti fu abolita la schiavitù, e solo nel 1888 essa fu abolita in Brasile; ma soltanto dal 1968 si può dire che le basi giuridiche della schiavitù sono sparite dalle costituzioni e dai codici di tutti i paesi del mondo. È durato tanti secoli, quindi, che la coscienza sociale si sarebbe caricata dell’idea della dignità umana, per poter realizzarsi concretamente nella costituzione della sfera politico-pubblica, ossia concretamente nelle costituzioni politiche di una società nella quale viene realizzata la *giustizia sociale* in quanto base costituzionale. Nel Cristianesimo opera una forza, la carità, che è già sempre lì dove l’ordinamento pubblico deve faticosamente arrivare passo per passo, attraverso errori ed orrori. Anzi, è la carità ad indirizzarlo, a spingerlo sempre di più a realizzare il principio dell’ordinamento pubblico della solidarietà.

Se il nostro ordinamento giuridico è stabilito sui principi di dignità umana e di solidarietà, allora la nostra riflessione ha rilevato il principio cristiano della carità come la forza e il motore storico che ha indirizzato lo sviluppo del pensiero politico-giuridico in tale direzione. Quindi remotamente è il principio cristiano della carità, non come virtù individuale o come “magnanimità”, ma nel suo effetto politico-giuridico, ossia nel rilevare la *dignità umana* come criterio dell’ordinamento politico-giuridico stesso, che realizza in questo modo gli elementi della *giustizia sociale*, ossia del *bene comune*: personalità (libertà), solidarietà e sussidiarietà. In altre parole, tale dimensione dell’ordinamento personalistico-liberale si articola attraverso l’idea che la dignità umana si fonda su un elemento trascendente che viene scoperta non dalla giustizia, ma dalla carità. È quindi questo elemento che conferisce alla giustizia quella dimensione di libertà che oggi, senza pensarci più di tanto, le attribuiamo. Liberalismo e Cristianesimo, in questa storia di idee politiche, appartengono l’uno all’altro, e solo un grande fraintendimento storico poteva arrivare ad quella clamorosa distinzione di entrambi, che alla fine ha nuociuto ad entrambi. Soprattutto per il liberalismo tale divisione ideologica ha portato a delle correnti che lo hanno realizzato come libertinismo o libertarismo. Invece un liberale come Wilhelm Röpke, padre dell’Economia sociale di mercato, affermò la giusta appartenenza dell’uno all’altro, e solo questa prospettiva, ci consente oggi a riscoprire il Cristianesimo come principio strutturale della nostra società liberale con i suoi valori umani: «Il liberalismo

diventa giudice del mondo, quello che è stato osteggiato e rifiutato dagli uomini diventa il riconciliatore» (G. Theißen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums* [Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 19], Tübingen 1989³, 320; cfr. 325; cfr. id., *Gesù e il suo movimento. Storia sociale di una rivoluzione di valori*, a c. di G. Campoccia [Strumenti, 33], Torino 2007).

non è [...] nella sua essenza abbandono del Cristianesimo, bensì il suo legittimo figlio spirituale, e soltanto una straordinaria riduzione delle prospettive storiche può indurre a scambiare il liberalismo con il libertinismo. Esso incarna piuttosto nel campo della filosofia sociale quanto di meglio ci hanno potuto tramandare tre millenni di pensiero occidentale, l'idea di umanità, il diritto di natura, la cultura della persona e il senso dell'universalità»¹⁹.

4. Conseguenze: antiperfettismo e sussidiarietà

Se la dignità umana, e quindi la sua libertà, che non può essere assegnata da un'autorità o istanza umana o politica, si fonda sull'elemento divino nell'uomo, che alla fine significa la sua relazione trascendente, allora questo fatto ha due *conseguenze importanti*: *innanzitutto*, nessun sistema politico può essere “chiuso”, pretendere di realizzare la *giustizia sociale* in modo perfetto, perché una tale giustizia acquisterebbe accesso alla dignità umana che invece deve essere protetta da qualsiasi intromissione umana o statale. Per lo Stato e la sfera pubblica ciò significa l'antiperfettismo come caratteristico intrinseco delle nostre strutture politico-costituzionali, dimensione che viene affermata anche dall'attuale enciclica: «La convinzione di essere autosufficiente e di riuscire a eliminare il male presente nella storia solo con la propria azione ha indotto l'uomo a far coincidere la felicità e la salvezza con forme immanenti di benessere materiale e di azione sociale. La convinzione poi della esigenza di autonomia dell'economia, che non deve accettare “influenze” di carattere morale, ha spinto l'uomo ad abusare dello strumento economico in modo persino distruttivo» (CV 34). Interessante notare che questa formula è molto vicina a quella di Antonio Rosmini, che probabilmente ha influito su questo documento tramite il pensiero di Luigi Sturzo. Rosmini definiva il perfettismo: «Il *perfettismo*, cioè quel sistema che crede possibile il perfetto nelle cose umane, e che sacrifica i beni presenti alla immaginata futura perfezione, è un effetto dell'ignoranza. Egli consiste in un baldanzoso pregiudizio, pel quale si giudica dell'umana natura troppo favorevolmente, se ne giudica sopra una pura ipotesi, sopra un postulato che non si può concedere, e con mancanza assoluta di riflessione ai naturali limiti delle cose. In certo ragionamento, io parlai del gran principio *della limitazione delle cose* e ivi dimostrai, CHE VI SONO DE' BENI LA CUI ESISTENZA SAREBBE AL TUTTO IMPOSSIBILE SENZA L'ESISTENZA DI ALCUNI MALI»²⁰.

Proprio perché lo Stato deve lasciare libera questa sfera, esso può garantire il suo rispetto solo fino a quel punto dove gli dà accesso la giustizia ossia il sistema giuridico. Ma questo vuol dire allo stesso momento, che la dimensione fondamentale della dignità umana non “vive”, non si realizza completamente al livello della pura “giustizia sociale”, non si assorbe in essa ma la trascende e che al di

¹⁹ W. Röpke, *Umanesimo liberale*, a c. di M. Baldini (I Grandi Liberali, 5), Soveria Mannelli 2000, 113.

²⁰ A. Rosmini, *Filosofia della politica* a c. di M. d'Addio (Ediz. crit., 33), Stresa-Roma 1997, 104s.

lità di tale ordinamento deve essere realizzata in rapporti concreti, rapporti che in quanto tale precedono lo Stato e non dipendono da esso, perché, appunto, risultano legati alla dignità della persona e non alla concessione o alla gestione politica.

Con questo ragionamento abbiamo raggiunto già la *seconda conseguenza* importante della nostra riflessione sulla dignità umana. Questa dimensione di relazionalità, dall'attuale enciclica, viene tematizzata nei concetti del "dono" e del "perdono", ossia in quanto relazioni fondamentali *della persona* in cui non vige il principio della giustizia ma quello della carità. Nelle analisi di MacIntyre si trova una conferma di questa sistematica, per quanto al concetto di *perdono*. Secondo lui l'amicizia non si estende ai rapporti tra un «uomo buono» e un «uomo cattivo», in quanto «il vincolo dell'autentica amicizia è la devozione comune nei confronti del bene»²¹. Secondo tali strutture, la società è basata sul conseguimento del bene comune, e chiunque infrange questa comunità, viene punito. Contrariamente a questa logica, il Cristianesimo propone, come conseguenza del suo concetto di carità, quella del perdono: ma il perdono non solo presuppone che la punizione sia accettata dal colpevole e che egli faccia penitenza, ma inoltre si realizza soltanto quando la vittima accetta. Quindi, se da un lato il perdono presuppone la giustizia, dall'altro MacIntyre rileva la seguente differenza fondamentale: «[L]a giustizia è tipicamente amministrata da un giudice, da un'autorità impersonale che rappresenta l'intera comunità; ma il perdono può essere concesso esclusivamente dalla parte lesa. La virtù che si manifesta nel perdono è la carità. Non esistono termini, nel greco dell'epoca di Aristotele, che traducano correttamente "peccato", "pentimento" o "carità"»²².

Infatti, per l'enciclica è proprio questo il proprio dell'antropologia cristiana, elemento che risulta dalla rivelazione: che l'uomo non è semplicemente individuo, soggetto, sostanza, ma allo stesso livello (cioè al livello sostanziale) relazionalità: «La rivelazione cristiana sull'unità del genere umano presuppone un'interpretazione metafisica dell'*humanum* in cui la relazionalità è elemento essenziale» (CV 55).

Tali relazioni, concretamente, vengono vissute (1) nella famiglia e (2) nel Cristianesimo; nella prima realtà sono originalmente radicate le relazioni di "dono", nella seconda originalmente quelle del "perdono": entrambe dimensioni che anche per la società civile sono importantissime, ma che quest'ultima non produce in quanto non scaturiscono dall'ordinamento pubblico ma dalla dignità dell'individuo. La dignità umana, quindi, non si realizza semplicemente perché è assicurata dall'ordinamento costituzionale dei diritti fondamentali (liberal-negativi, democratico-positivi, so-

²¹ MacIntyre, *Dopo la virtù*, 216; cfr. 197s.

²² MacIntyre, *Dopo la virtù*, 217. E prosegue: «[o]vviamente, dal punto di vista biblico, la carità non è soltanto una virtù in più da aggiungere all'elenco. La sua inclusione altera radicalmente la concezione del bene per l'uomo: infatti la comunità in cui il bene viene raggiunto deve essere una comunità di riconciliazione» (ibid.).

cial-partecipativi), ma anche perché la società civile realizza e vive le relazioni di dono e di perdono. Questi due momenti non sono esigibili da nessun sistema di “giustizia”, da nessun ordinamento di “giustizia sociale”. Sono dimensioni che derivano dalla dimensione di “carità” ossia di relazioni concretamente vissute. Tale prospettiva orienta lo sguardo personalisticamente sulla persona e la scopre radicata in due relazioni fondamentali ossia nella famiglia e nella trascendenza. Queste sono quindi le due realtà che lo Stato deve presupporre e sussidiariamente riconoscere, perché sono connesse alla dignità della persona: in queste due realtà vengono vissute *relazioni*. Solo se queste due vengono riconosciute nella loro libertà che non le deriva dallo Stato – ecco il significato di “sussidiarietà” – esse possono essere a servizio di quello svolgimento di relazioni veramente umane che lo Stato non può garantire ma di cui egli ha bisogno proprio per la realizzazione della “giustizia sociale” ossia della dignità umana all’interno dell’ordinamento politico-giuridico.

In questo contesto, si delinea, quindi, un concetto social-etico di “sussidiarietà” che ne sviluppa la sua dimensione personalistica: in questa accezione, i tre momenti della sua definizione²³ realizzano il valore etico della persona nella sua dignità. Così si evidenzia la base etica dell’utilizzo politico-giuridico del termine, che tende ad identificarsi con il “federalismo”: decentralismo, più competenze alle regioni e ai comuni, vicinanza alle esigenze dei cittadini. Tutte queste esigenze che il dibattito pubblico attribuisce a tale termine, trovano la loro giustificazione etica nella *giustizia sociale* ossia nel fatto che la persona «è e deve essere il principio, il soggetto e il fine di tutte le istituzioni sociali» (GS 25). Questo si realizza qualora lo Stato riconosce la precedenza e inviolabilità della dignità umana, non nella sua accezione individualistica, ma nelle le relazioni di famiglia e di religione. Questo non significa che nella famiglia e nella Chiesa si costituiscono due ambiti esenti dal diritto pubblico. Come anche la *dignità umana* non significa de-giuridicizzazione dei diritti individual-fondamentali, ma al contrario la loro essenza etica, così anche famiglia e Chiesa non si sottraggono all’autorità dello Stato a regolare la sfera pubblico-civile, ma sono da considerare l’essenza etica di tale sfera. Perciò lo spazio pubblico, di per sé neutrale perché regolato dal diritto pubblico, vive nella sua essenza da quelle relazioni di “dono” e di “perdono” come vengono stabilite e garantite dall’esistenza delle famiglia e della Chiesa. Lo Stato deve garantire a queste due istituzioni fondamentali la libertà negativa e positiva, giovare lo sviluppo di essi senza poterlo prescrivere, ordinare o predeterminare. La ragione per cui lo Stato eticamente ne è obbligato, è la *giustizia sociale*, ossia la *dignità umana* che richiede di esprimersi nelle relazioni di “dono” e di “perdono”.

²³ (1) La competenza viene presunta per l’istanza inferiore, per cui segue per l’istanza superiore il divieto di arrogarsi la competenza; (2) l’istanza superiore è obbligata a soccorrere, qualora l’istanza inferiore non è in grado di assolvere il compito; (3) l’istanza superiore è obbligata a ritirarsi qualora è ristabilita l’autonomia dell’istanza inferiore. Per il concetto di sussidiarietà cfr. anche M. Krienke, *La sussidiarietà come concetto europeo tra identità e libertà*, in: F. L. Marcolungo (ed.), *Identità europea e libertà (La filosofia e il suo passato, 16)*, Padova 2006, 125-137.

Per descrivere questo rapporto complesso della *giustizia sociale* tra persona, famiglia, Chiesa e Stato, lo sguardo si volge una seconda volta a Rosmini che ha sintetizzato i tre elementi – (1) persona, famiglia e Chiesa hanno una dignità precedente allo Stato; (2) lo Stato deve rispettarla ma deve anche regolare la loro sfera pubblico-civile tramite il diritto; (3) perciò famiglia e Chiesa non costituiscono uno spazio esente dal diritto pubblico – nella formula che allo Stato spetta il compito di regolare «la modalità dei diritti»²⁴.

Ecco in che cosa consiste la visione antropologica del Cristianesimo che esso realizza al fondamento della nostra società: attraverso la realizzazione del fatto che l'uomo è fundamentalmente relazione e non solo individuo, la famiglia e la Chiesa sono due luoghi che precedono lo Stato. In questo senso, non biologicamente, sono “di natura”: in quanto la realtà personalistica dell'uomo è realtà relazionale. Tale è niente meno che una nuova, attuale interpretazione, appunto in chiave relazionale, di che cosa significa “diritto naturale”. E nella formazione sociale di queste due realtà relazionali, connesse con la dignità umana, scoperta dalla carità, consiste la rilevanza pubblica del Cristianesimo. Infatti, esattamente tramite queste due realtà, esso ha rivoluzionato la società antica formando – come già detto: non in una storia lineare ma attraverso errori ed orrori – i valori fondamentali del nostro ordinamento politico. La *sussidiarietà* come principio giuridico-strutturale della *dignità dell'uomo* non contrappone allo Stato liberale un ordinamento tendenzialmente pre-moderno (come ancora sottinteso nella *Quadragesimo anno*), e non scioglie nemmeno l'ordinamento in una polarità tra individuo e Stato, come risulta dalle concezioni libertaristiche. Riconosce e favorisce invece quei livelli sociali intermedi che sono *eticamente* indispensabili per un ordinamento liberale: e che non sono né le professioni medievali (*Quadragesimo anno*) né i livelli politici dei comuni e delle provincie (*Trattato di Maastricht*), ma le istituzioni fondamentali della *famiglia* e della *religione*, nei quali la “società civile” trova le istituzioni per il suo «fine remoto» e ai quali l'organizzazione del potere politico è quindi rapportato in senso sussidiario.

Attraverso l'antiperfettismo e la sussidiarietà si realizza quindi quel valore politico-giuridico che il Cristianesimo ha affermato in maniera completamente anti-politica: ecco il paradosso del *Caesaris Caesari, Dei Deo*. Ossia, quello specifico cristiano, che si realizza attraverso le persone e la società, ma non attraverso l'identificazione della politica o dello Stato con il Cristianesimo. Quindi si delinea il triplice risultato: sì alla modernità con la sua distinzione tra Cristianesimo/Chiesa e Stato, come essa viene espressa nella libertà religiosa, che a sua volta si basa sulla dignità umana²⁵: *anti-*

²⁴ A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, a c. di R. Orecchia (Ediz. naz., 35-40), Padova 1967-69, II, 1615 (V, 1214s.); cfr. 1742, 2267.

²⁵ Proprio per questa analisi Böckenförde rimanda a Marx: «Il cosiddetto Stato cristiano è la negazione cristiana dello Stato e per nulla affatto la realizzazione statale del Cristianesimo» (K. Marx, *Zur Judenfrage*, in: id., *Die Frühschriften*, a c. di S. Landshut, Stuttgart 1953, 183; cit. in: Böckenförde, *La formazione*, 62).

perfettismo. Ma contemporaneamente correzione della separazione moderna tra la sfera pubblica e quella privata, perché il Cristianesimo agisce nella sfera pubblica della società: *sussidiarietà*. In quanto, però, attraverso *antiperfettismo* (dignità umana) e *sussidiarietà* (precedenza della famiglia e della religione) si delinea la costituzione giuridica dello Stato, che quindi non è positivista ma poggia sui valori fondamentali personalistici, la presenza pubblica del Cristianesimo è la *conditio sine qua non* per l'assicurazione di quei presupposti che lo «Stato liberale secolarizzato [...] non può garantire».

5. La sfida: l'ateismo “oceanico” e “strutturale”

Il noto teologo a Monaco di Baviera Eugen Biser, successore di Karl Rahner sulla cattedra di Romano Guardini presso la Ludwig-Maximilians-Universität, ci presenta una considerazione che ci aiuta a riflettere criticamente la nostra analisi fin ora svolta. Rifacendosi ai paragrafi della *Gaudium et spes* sull'ateismo (GS 18-21), egli ha analizzato la situazione dell'ateismo oggi ed è giunto alla conclusione che i tempi dell'ateismo militante, di stampo ottocentesco ma anche di matrice neoempirista, ormai sono passati: l'ateismo non argomenta più, non combatte più. Questo “silenzio” viene appunto interpretato come segnale di una realtà molto più pericolosa, in quanto al suo posto è sopraggiunta una forma molto più insidiosa di ateismo, un «ateismo oceanico» che si diffonde molto più rapidamente e molto più efficacemente rispetto a quello militante²⁶: esso ormai sarebbe diventato il modo “normale” come vedere il mondo e le strutture della nostra società, come in altre epoche e in altre culture è “normale” partire dall'ipotesi *etsi Deus daretur*. In altre parole, il *etsi Deus non daretur*, da principio metodologico per fondare la neutralità pubblica dello Stato secolare moderno, sarebbe passato ad essere per così dire l'apriori irriflesso della vita dei nostri contemporanei, fino al punto che esso gode di una maggiore “plausibilità” apriori mentre è sempre la posizione della fede che ormai si deve giustificare e che parte con l'ipoteca di essere ritenuta “irrazionale”. Questa situazione viene descritta da Biser come lo stato “strutturale” in cui sarebbe entrato l'ateismo: in questo stadio, esso non ha più bisogno di combattere, ma silenziosamente si diffonde in modo automatico. Così, non solo le nostre strutture pubblico-politiche si sono impostate in modo “neutrale”, ma Dio perde passo per passo la sua importanza anche nella vita pubblico-sociale. Nonostante le strutture della *giustizia sociale* fin ora rilevate e basate sui valori della tradizione cristiana, si è diffuso un atteggiamento comune che rende passo per passo l'ateismo una posizione normale, basale, “automatica”. Le conseguenze sono evidenti per l'educazione, e per le future generazioni. Evi-

²⁶ Cfr. E. Biser, *Gott im Horizont des Menschen*, hg. von P. Jentzmk, Limburg 2001, 13-23; per il pensiero di Biser in generale cfr. id., *Introduzione al cristianesimo*, a c. di L. Ascuitto, Roma 2000; id., *Glaubensprognose. Orientierung in postsäkularistischer Zeit*, Graz-Wien-Köln 1991.

dentemente, da tali analisi, che si basano in gran parte sugli studi di Guardini, risulta un tendenziale pessimismo culturale. Biser riesce, però, a superare tale pessimismo – dal quale ad es. Guardini non seppe liberarsi – in quanto interpreta l’annuncio cristiano come una prospettiva di speranza e di una nuova identità che dovrebbe riuscire a sanare le dilacerazioni dell’identità dell’uomo *spät*-moderno che sono, secondo l’analisi di Biser, l’origine remota di tali sviluppi drammatici attuali.

Biser non segue il pessimismo guardiniano proprio nel momento in cui egli scopre l’unilateralità di tale analisi che non considera tanti dati sociologici e ma soprattutto misconosce la dimensione socio-culturale e storico-sistemica del problema. Dal nostro punto di vista sarebbe da sottolineare innanzitutto la dimensione social-etica, la quale ci fornisce buone ragioni per non arrenderci alla conclusione fatalistica di quelli che ci ritengono ormai irrimediabilmente consegnati ad una società atea, nella maniera di una necessità storica. Innanzitutto, per mettere in dubbio una tale analisi molto affrettata, basta la considerazione che se il principio della carità ha impiegato diciotto secoli a permeare le strutture sociali, risulta impensabile che in due secoli le stesse strutture potrebbero privarsene. Ma soprattutto l’argomento strutturale che fin quando le nostre costituzioni e le nostre società si basano sulla dignità umana e sui diritti fondamentali, il Cristianesimo rimane elemento strutturale della nostra convivenza. La società basata sulla dignità umana e sui diritti liberal-fondamentali non è atea. L’ateismo come caratteristico di un ordinamento politico-giuridico è piuttosto risultato del perfettismo antiliberal. Tale era il programma delle società socialiste e Giovanni Paolo II non si stancò di sottolineare che il loro errore è piuttosto “umano”: «Se ci si domanda poi donde nasca quell’errata concezione della natura della persona e della “soggettività” della società, bisogna rispondere che la prima causa è l’ateismo. È nella risposta all’appello di Dio, contenuto nell’essere delle cose, che l’uomo diventa consapevole della sua trascendente dignità. Ogni uomo deve dare questa risposta, nella quale consiste il culmine della sua umanità, e nessun meccanismo sociale o soggetto collettivo può sostituirlo. La negazione di Dio priva la persona del suo fondamento e, di conseguenza, induce a riorganizzare l’ordine sociale prescindendo dalla dignità e responsabilità della persona» (CA 13).

Proprio per questa connessione del fondamento trascendente della dignità umana, sono da considerare preoccupanti anche i recenti tentativi di voler interpretare tale dignità in maniera materialistica, scienziata o con metodi simili²⁷. O come diceva Luhmann: «Una *idée directrice* formulata: ecco

²⁷ «L’opinione prevalente nel Consiglio Parlamentare [Parlamentarischer Rat] che la Legge fondamentale [Grundgesetz; cioè la costituzione tedesca] assumesse all’interno del diritto positivo, insieme alla clausola della dignità umana, quasi in modo ‘declaratorio’ una pretesa anteriore allo Stato e alla costituzione, ha una grande potenza suggestiva. [...] Per la considerazione del diritto pubblico, però, può essere di rilevanza esclusivamente l’ancoraggio (inviolabile) nel testo della costituzione e l’esegesi della dignità umana come *concetto del diritto positivo*» (M. Herdegen, *Art. 1 I GG*, in: T. Maunz / G. Dürig et al. (edd.), *Grundgesetz. Kommentar*, München [attualizzazione del 2009], n° 17). Böckenförde

l'inizio della sua fine di un'istituzione»²⁸. Tali tentativi per sé minano il fondamento della dignità, e il loro esito è predeterminato: in quanto essi non lo trovano, dichiarano la dignità una mera “ciffrè”, un elemento irrazionale, un relitto di tempi passati del giusnaturalismo o di un diritto naturale cristiano, sempre però nell'intenzione di decostruirla. Proprio in questa discussione, i Cristiani devono sentirsi chiamati in causa: non semplicemente la lotta per l'inserimento del Cristianesimo nel Preambolo della Costituzione europea, non semplicemente la lotta per il crocefisso nella scuola sono gli ambiti in cui il Cristianesimo deve sentirsi chiamato in causa per difendere la sua rilevanza pubblica, ma soprattutto e in primo luogo nella difesa del fondamento del nostro ordinamento politico-pubblico, ossia della dignità umana.

E soprattutto, rispetto alla sfida attuale dell'ateismo oceanico, i Cristiani non devono farsi scoraggiare o farsi togliere il loro luogo pubblico. È questa l'intenzione della tesi di Benedetto XVI per cui bisognerebbe invertire il principio groziano in quello dell'*etsi Deus daretur*. Come il principio di Grozio, *etsi Deus non daretur*, non aveva affatto l'intenzione di istituire una società atea, ma di basare il criterio dell'ordinamento pubblico su una base giuridico-razionale capace di fondare lo Stato liberale moderno, e come quindi tale metodo ha spianato la strada verso la formulazione politico-giuridica della dignità umana, così anche la recente proposta di Ratzinger, di cambiare questo metodo a quello *etsi Deus daretur* non parte dal presupposto che la nostra società sia ormai atea o che bisognerebbe introdurre una sorta di ‘religione di Stato’. Il Papa invece, con la sua proposta, vuole incentivare quella cura per le vere relazioni umane, per le realtà della famiglia e della religione come i luoghi autentici della libertà in quanto qui si realizzano le relazionalità originali di ciascuno: all'altro e alla trascendenza. Se tali realtà, se queste relazioni si aggiungono al liberalismo individualistico del nostro tempo, senza sostituirlo nel suo aspetto legittimo di libertà individuale, allora ne risulta una vita umana secondo la carità ossia secondo il principio dell'*etsi Deus daretur*.

commenta: «In questo modo, la dignità umana come concetto giuridico viene isolata e staccata dalle connessioni con il contenuto apriori, di carattere spiritual-etico, e che è stato di grande importanza per il Consiglio Parlamentare [Parlamentarischer Rat] e anche per Dürig [il fondatore di questo commentario ufficiale alla *Grundgesetz*]. Ciò che si deve dire in merito, viene spostato nello “sfondo storico-ideale”, di cui si riferisce eruditamente ma senza rilevanza normativa. La norma fondamentale della *Grundgesetz*, in questo modo, perde il suo asse portante» (E.-W. Böckenförde, *Bleibt die Menschenwürde unantastbar?*, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 10/2004, 1216-1227, qui 1218). Dall'interpretazione di Herdegen, confutata da Böckenförde, possiamo quindi trarre la conclusione: «[I]a dignità, infatti, o possiede un fondamento assoluto o non ha alcun fondamento; essa non nasce infatti da contrattazioni o da concessioni o meno che mai da atti di imperio e di violenza; o viene riconosciuta come un *a-priori* del diritto (dotata quindi di un carattere assoluto) o perde ogni significanza» (F. D'Agostino, *Diritto e giustizia. Per una introduzione allo studio del diritto*, Cinisello Balsamo 2004², 32).

²⁸ N. Luhmann, *Institutionalisierung – Funktion und Mechanismus im sozialen System der Gesellschaft*, in: H. Schelsky (ed.), *Zur Theorie der Institution (Interdisziplinäre Studien, 1)*, Düsseldorf 1970, 27-41, qui 32.

6. Conclusione: il compito “archeologico” del Cristiano oggi

Al Cristiano spetta quindi il “lavoro archeologico” di ricavare gli elementi cristiani nelle nostre strutture e nelle nostre società, per rendere presente alla società di nuovo i fondamenti del nostro ordinamento politico-liberale. Tali sono i principi giuridici della dignità umana, della solidarietà e della sussidiarietà, che non si affermano negando il legame trascendente della persona, ma solo affermandolo. Il Cristianesimo, in questo compito, ha un ruolo pubblico importante ed unico – e questo significa che esso ha una responsabilità irriducibile per la società. Tale è la sua rilevanza che ho cercato di delineare dalla prospettiva dell’Etica sociale cristiana, senza entrare in quelle domande specifiche che sono più concrete ma compito delle prossime due giornate del simposio. Lo stesso Böckenförde, inizialmente citato con il suo famoso assioma, chiude il suo saggio con una riflessione che si rifà immediatamente all’assioma citato, ossia «se anche per lo Stato mondano secolarizzato, in ultima analisi, non sia necessario vivere degli impulsi e delle forze vincolanti che la fede religiosa trasmette ai suoi cittadini. Certo non nel senso che lo si riconfiguri di nuovo come Stato “cristiano”, ma invece nel senso che i cristiani, comprendano questo Stato, nella sua laicità, non più come qualcosa di estraneo e nemico della loro fede, bensì come l’opportunità della libertà, che è anche loro compito preservare e realizzare»²⁹. La rilevanza pubblica del Cristianesimo sta nelle strutture dello Stato liberale secolarizzato, qualora esso si basa sulla dignità umana, sulla libertà religiosa (negativa e positiva), e sui principi di solidarietà e sussidiarietà. Come religione nella società civile, non identificata con lo Stato, esso alimenta e rinforza i presupposti necessari per questa struttura stessa. Chiudendo, come ultimo relatore, questa parte “fondamentale” nei suoi aspetti antropologico, filosofico e teologico, vorrei sottolineare quanto detto anche apportando alcuni dati statistici – dati che non rivelano nessun legame sistematico, non delineano nessuna “necessità” sociale o storica, e non possono essere la base per deduzioni o conclusioni sistematiche, ma che comunque riescono a confermare empiricamente, *ex post*, ciò che teoreticamente abbiamo sviluppato.

(1) Alcuni dati statistici che ho trovato rilevati per il 2009 in Germania:

- Rifiuto dell’utilizzo di embrioni per la ricerca: 78 % di quelli che vanno a messa più volte la settimana; 68 % di quelli che ci vanno una volta; 47 % di quelli che non ci vanno quasi mai
- La “criminalità quotidiana” è significativamente ridotta presso Cristiani (da 10 a 30 % più basso)
- I Cristiani hanno più fiducia nell’ordinamento politico
- Presso i Cristiani c’è un impegno significativamente maggiore in ambiti sociali, vanno più a votare ecc.

²⁹ Böckenförde, *La formazione*, 70.

(2) Sondaggio dell'*Institut français d'opinion publique* (IFOP) del 16 aprile 2010 :

- Cinque nazioni: Francia, Germania, Inghilterra, Italia, Spagna
- 57 %: i Cristiani sono “sufficientemente visibili”; per i 28 % “non sono abbastanza visibili”; per i 15 % sono “troppo visibili”
- Per 61 % i valori cristiani sono ancora attuali
- Per il 80 % il compito della Chiesa è l’impegno per la pace e contro la povertà
- Ma anche (significativamente!): solo il 20 % pensa che la Chiesa dovrebbe annunciare il messaggio di Cristo