

La democrazia, la laicità, il “relativismo” e la chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI. Primi studi storici

Andrea Sarri

Nel contesto politico-culturale contemporaneo sono numerosi i momenti nei quali da più parti vengono messe in dubbio le ragioni di fondo della laicità democratica, almeno nella versione formatasi in seguito ai processi di secolarizzazione, iniziati in occidente nell'età dei lumi e delle rivoluzioni americana e francese.

Il quadro generale delle società democratiche presenta oggi molti lati certamente assai preoccupanti: si registrano un calo di partecipazione attiva e consapevole nella vita politica delle democrazie occidentali ed un crescente senso di precarietà economica ed esistenziale connesso con la diffusione della globalizzazione dei mercati e del capitalismo finanziario. E' fonte di inquietudine l'epocale fenomeno di migrazione di massa, che porta con sé problemi di convivenza tra europei e popolazioni di fede islamica. E' forte il bisogno di rassicurazioni manifestato dai comuni cittadini in merito ad una crescita vertiginosa del progresso tecnico-scientifico, a torto o a ragione giudicato portatore di danni irreversibili per il futuro stesso della specie umana e della vita del pianeta.¹ La fiducia nell'idea del progresso civile, tratto tipico della modernità illuminista, sembrerebbe quindi essere entrata in una crisi definitiva.²

Con queste premesse, alle quali bisogna aggiungere il clima da “scontro di civiltà” tra opposti fondamentalismi politico-religiosi, alimentato sia dal pericolo terroristico islamista sia dalle guerre volute dall'amministrazione americana, dopo l'11 settembre 2001³, in molti parlano ormai apertamente di insufficienza della democrazia e di debolezze strutturali dello stato laico, anche se i primi mesi della nuova presidenza di Barack Obama lasciano intravedere segni di significativo cambiamento nell'atteggiamento statunitense verso il mondo islamico.⁴

1 Per un esame stimolante della crisi della democrazia contemporanea in chiave storica, si vedano senz'altro i libri di Paul GINSBORG, *Il tempo di cambiare. Politica e potere nella vita quotidiana*, Torino 2004; IDEM, *La democrazia che non c'è*, Torino 2006 e Massimo L. SALVADORI, *Democrazie senza democrazia*, Roma/Bari 2009. Restano attualissime le osservazioni sulle “promesse mancate” della democrazia di Norberto BOBBIO, *Il futuro della democrazia*, Torino 1984.

2 Si vedano gli interrogativi e le riflessioni al riguardo di SALVADORI, *L'idea di progresso. Possiamo farne a meno?*, Roma 2006.

3 Il nodo democrazia-fondamentalismi negli Stati Uniti di oggi è analizzato in prospettiva storica da Emilio GENTILE, *La democrazia di Dio. La religione americana nell'era dell'impero e del terrore*, Roma/Bari 2006.

4 Si vedano il testo del discorso pronunciato da Obama a Washington il 20 gennaio 2009, giorno del giuramento del neo presidente Usa (cfr. *La Repubblica*, 21 gennaio 2009) e il discorso pronunciato all'università de Il Cairo nel giugno 2009 (cfr. *La Repubblica*, 5 giugno 2009).

Alle inquietudini degli uomini e delle donne di oggi sembrano essere capaci di fornire risposte rassicuranti le religioni, non soltanto quelle alternative in voga fino a pochi anni fa, magari su modelli orientali importati e liberamente interpretati in occidente⁵, ma soprattutto quelle delle tradizioni monoteiste. Tra queste in occidente si guarda al cristianesimo come riserva di senso per un'umanità che appare smarrita e disorientata, sia nella versione protestante nordamericana "teocón" sia soprattutto in quella cattolica, rilanciata con vigore mediatico da papa Giovanni Paolo II (1978–2005).⁶ Al cristianesimo, e alla chiesa di Roma intesa come sua più autentica interprete, si attribuiscono le funzioni di una nuova "religione civile", la sola capace di fornire linfa ad istituzioni altrimenti destinate ad una decadenza irreversibile. Sarebbe d'altra parte in corso di mutazione, a giudizio per esempio del noto filosofo tedesco Jürgen Habermas, il volto stesso della società europea modellato dall'illuminismo: ben lontani dallo scivolamento nel privato delle fedi religiose, un fenomeno ritenuto fino a qualche anno fa irreversibile, staremmo viceversa vivendo una fase di "postsecolarismo", nella quale le chiese e le religioni hanno ritrovato un inaspettato peso politico, che non può più essere sottovalutato.⁷

Secondo Habermas, la nuova dimensione acquisita dalla fede religiosa rappresenterebbe una vera e propria "sfida cognitiva" per la ragione. In ogni caso in Europa e soprattutto in Italia molte forze politiche, con la collaborazione di gruppi intellettuali ben organizzati e presenti sui media più influenti, si impegnano affinché la legislazione dello stato costituzionale sia sempre più marcatamente ispirata alle linee dottrinali sostenute dal magistero papale. La massiccia (e riuscita) campagna astensionista promossa dalla Conferenza episcopale italiana nel 2005, in merito al referendum abrogativo della legge 40 sulla fecondazione assistita, è stato fino ad ora forse il segno più eloquente di un atteggiamento volto a condizionare nel profondo la vita politica di uno stato, come se la realtà italiana si prestasse meglio di altre ad un disegno che l'ex presidente dei vescovi italiani Camillo Ruini aveva più volte delineato: "Ritengo che la razionalità tecnico-scientifica dell'occidente possa benissimo

5 Cfr. Giovanni FILORAMO, *Le vie del sacro*, Torino 1994.

6 Un'interessante fonte informativa è il libro di Luigi ACCATTOLI, *Giovanni Paolo II. La prima biografia completa*, Milano 2006, giornalista del *Corriere della sera* che ha seguito il papa sin dall'inizio del pontificato.

7 Rimando alla raccolta di saggi di Jürgen HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. 2005 (Traduzione italiana: *Tra scienza e fede*, Roma/Bari 2006). Il filosofo ha avuto da alcuni anni una riflessione volta a definire una "convivenza postsecolare" tra laicità e cristianesimo. Nel 2004, a Monaco di Baviera, dialogò pubblicamente con il suo connazionale Joseph Ratzinger, allora ancora cardinale prefetto della Congregazione per la dottrina della fede: Jürgen HABERMAS/Joseph RATZINGER, *Was die Welt zusammenhält. Völpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, Freiburg im Breisgau 2005 (Traduzione italiana: *Ragione e fede in dialogo*, a cura di Giancarlo BOSETTI, Venezia 2005). Per una critica filosofico-politica del pensiero di Habermas si veda Paolo FLORES D'ARCAIS, *Le tentazioni della fede. Undici tesi contro Habermas*. In: *Micromega*. Per una riscossa laica, volume speciale, dicembre 2007. Un punto di vista filosofico cattolico si trova invece in Vittorio POSSENTI, *Le ragioni della laicità*, Soveria Mannelli (Cz), 2007.

essere fermentata dal di dentro dalla visione del mondo che ha la sue radici nella classicità e nel cristianesimo. Perciò penso che vada superata l'idea che la religione, e anche la filosofia, debba essere qualcosa di privato, senza rilevanza pubblica.”⁸

Al di là delle vicende particolari del caso italiano, comunque si può parlare di una questione radicale, ormai ineludibile per le società europee contemporanee che hanno cercato di svilupparsi con il metodo democratico intorno ad un quadro di valori incentrati sulla laicità delle istituzioni pubbliche e sull'autonomia delle attività umane. L'ex presidente della corte costituzionale italiana Gustavo Zagrebelsky ha scritto a tale riguardo parole molto limpide: “La democrazia è relativistica, non assolutistica. Essa, come istituzione d'insieme e come potere che da essa promana, non ha fedi o valori assoluti da difendere, a eccezione di quelli sui quali essa si basa [...]. Democrazia e verità assoluta, democrazia e dogma sono incompatibili. La verità assoluta e il dogma valgono non nelle società democratiche, ma in quelle autocratiche”.⁹ Altrettanto limpide, ma di segno profondamente divergente, sono al riguardo le parole di Giovanni Paolo II: “Oggi si tende ad affermare che l'agnosticismo e il relativismo scettico sono la filosofia e l'atteggiamento fondamentale rispondente alle forme politiche democratiche, e che quanti sono convinti di conoscere la verità ed aderiscono con fermezza ad essa non sono affidabili dal punto di vista democratico, perché non accettano che la verità sia determinata dalla maggioranza o sia variabile a seconda dei diversi equilibri politici. A questo proposito, bisogna osservare che, se non esiste nessuna verità ultima la quale guida ed orienta l'azione politica, allora le idee e le convinzioni possono essere strumentalizzate per fini di potere. Una democrazia senza valori si converte facilmente in un totalitarismo aperto oppure subdolo, come dimostra la storia”.¹⁰ Come è possibile, allora, pensare ad una serena convivenza tra democrazia laica e fede cattolica se il magistero papale ha così fermamente subordinato la legittimità della democrazia alla dipendenza di essa da valori esterni, quasi non fosse pensabile una democrazia senza limitazioni più o meno autoritarie?

Per tentare di rispondere a questioni centrali nel dialogo tra società civile e fedi religiose, possono tornare utili alcuni studi storici pubblicati di recente in Italia. Si tratta di libri interessanti e meritevoli di discussione pubblica anche al

8 L'Italia rimane cattolica. La chiesa deve farsi sentire. Intervista di Marco POLITI al cardinale Camillo RUINI. In: *La Repubblica*, 27 marzo 2005. Sulle forme di interventismo nella società italiana della Cei guidata da Ruini si veda il libro del giornalista del settimanale *L'Espresso* Marco DAMILANO, *Il partito di Dio. La nuova galassia dei cattolici italiani*, Torino 2006. Un'attenta analisi sociologica del “Progetto culturale” curato da Ruini si trova in Franco GARELLI, *L'Italia cattolica nell'epoca del pluralismo*, Bologna 2006.

9 Gustavo ZAGREBELSKY, *Imparare la democrazia*. Introduzione di Eugenio SCALFARI, Roma 2005, p. 25.

10 Si tratta di una citazione dall'enciclica *Centesimus annus*, paragrafo 46, 1991. In: Tutte le encicliche di Giovanni Paolo II, Milano 2005, p. 898. Sul relativismo nel dibattito attuale si veda per esempio Giulio GIORELLO, *Relativismo*. In: *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, a cura di Giovanni BONIOLO, Torino 2006, pp. 230–239.

di fuori del ristretto settore degli specialisti, dal momento che offrono ricostruzioni ed interpretazioni dei fatti mantenendosi fedeli alle regole metodologiche della conoscenza storica.

Occorre senza dubbio inserire le posizioni elaborate dal magistero cattolico attuale inserirle nello sfondo storico di lungo periodo dal quale provengono e dal quale pare difficile prescindere. In questo senso ci aiuta un primo volume di cui intendo qui occuparmi. Si tratta del saggio di Giovanni Filoramo, “La chiesa e le sfide della modernità”, pubblicato dall’editore Laterza di Roma e Bari nel 2007, di cui parleremo ancora in conclusione del presente contributo.¹¹ A giudizio di Filoramo, il fatto che nell’indice dell’ultima edizione del “Catechismo della chiesa cattolica”¹² non compaia la voce “democrazia” è segno di un rapporto tuttora tormentato tra chiesa e democrazia. Il cristianesimo medievale occidentale, da Agostino alla sintesi di Tommaso d’Aquino, ha elaborato una corposa riflessione etico-politica, in ciò differenziandosi per esempio dal cristianesimo ortodosso. La teoria della “potestas indirecta”¹³, quindi della subordinazione dell’autorità civile all’autorità religiosa, ha caratterizzato nel tempo il pensiero politico cattolico, almeno fino all’età delle rivoluzioni, dell’illuminismo e dell’affermazione dello stato di diritto, che ha prodotto un mutamento profondo in merito alle teorie sulla derivazione dei poteri. Il magistero ottocentesco, ricorda Filoramo, “ha condannato duramente la parabola della politica moderna, che avrebbe avuto nella Riforma il suo inizio diabolico, per culminare nelle varie rivoluzioni, nel liberalismo, nella libertà di coscienza, considerata una ‘follia’” (p. 77). La democrazia, con la connessa concezione della sovranità popolare, “la più plateale negazione dell’alleanza tra trono e altare [...] rompeva radicalmente col principio che il potere politico è espressione dell’azione provvidenziale di Dio” (p. 83); da qui il rifiuto di essa ad opera della cultura cattolica e del magistero tra ottocento e novecento.

Anche per quanto riguarda la laicità conviene guardare sia pure sinteticamente alla storia passata, dal momento che nell’età contemporanea il termine è diventato “l’indicatore di un atteggiamento fondato sull’autonomia della ragione critica” (p. 94), come scrive Filoramo. Le parole laico e laicità, derivanti dal greco “laos”, “popolo” (l’aggettivo “laikos” significava “appartenente al popolo”), possiedono nella traduzione greca delle scritture ebraiche un signifi-

11 Giovanni Filoramo (Monopoli, Ba, 1945) insegna storia del cristianesimo presso la facoltà di lettere dell’Università di Torino. E’ specialista negli studi sul cristianesimo antico, ha curato per l’editore Laterza cinque volumi dedicati alle grandi religioni: Cristianesimo, Ebraismo, Islam, Hinduismo, Buddismo, tutti ripubblicati in edizione economica nel 2007. Per altre notizie bibliografiche sull’autore si vedano le note 5 e 16.

12 Catechismo della chiesa cattolica. Introdotta dalla costituzione *Fidei depositum* (11 ottobre 1992) di Giovanni Paolo II, Città del Vaticano 1992.

13 Un articolato ragionamento che collega la teoria della “potestas indirecta” con il progetto di riconquista cattolica degli spazi pubblici si trova nel recente saggio di Vincenzo Ferrone, La “sana laicità” della chiesa bellarmiana di Benedetto XVI tra “potestas indirecta” e “parresia”. In: *Passato e Presente* 73 (2008), pp. 21–40.

ficato positivo – il “popolo di Dio”, Israele, nato dall’alleanza con Dio – che si conserva nel cristianesimo delle origini. Dopo il primo millennio di storia cristiana, in concomitanza con lo strutturarsi in senso fortemente gerarchico della chiesa, la parola “laico” finì per ricoprire un significato negativo: laico è chi non appartiene al clero, secolare o regolare. In una concezione sacrale e verticistica della chiesa, accentuatasi nel periodo successivo al Concilio di Trento (1545–1563), la condizione negativa del laico, subordinata a quella dei chierici che guidano il gregge dei fedeli, rimane nel tempo ed arriva fino al Concilio Vaticano II (1962–1965), che reintroduce tra l’altro il concetto della chiesa come “popolo di Dio” in cammino verso il Regno¹⁴, sancendo una almeno parziale autonomia dei “laici credenti” nelle scelte temporali.¹⁵

Il secondo esempio di studio storico che vorrei prendere in considerazione è il volume di Daniele Menozzi, “Giovanni Paolo II. Una transizione incompiuta? Per una storicizzazione del pontificato”, uscito nel febbraio del 2006, a dieci mesi dalla morte di Karol Wojtyła, per i tipi della Morcelliana di Brescia.¹⁶ L’autore riconosce senz’altro che, data la vicinanza cronologica con gli avvenimenti trattati, il libro “non appare allo studioso di storia privo di azzardi” (p. 15), potendo usufruire solamente di documentazione edita. Si tratta tuttavia di avviare un processo di conoscenza per capire meglio in quale modo e con quali limiti la chiesa di papa Wojtyła si è posta di fronte all’evoluzione della modernità, dopo gli anni del Concilio Vaticano II¹⁷ e del post-concilio. Si può tentare di verificare il contributo di Wojtyła – molto prolifico nella produzione di documenti, instancabile nei viaggi planetari, mediaticamente molto esposto anche durante gli ultimi, dolorosi anni segnati dagli interventi chirurgici e dall’avanzare della malattia¹⁸ – nella “lunga transizione della chiesa dallo scontro all’incontro con il mondo moderno” (p. 15). Ciò è necessario, ritiene Menozzi, anche per provare ad uscire dalle interpretazioni più correnti del papato wojtyliano, apertamente restauratore nel giudizio di ambienti catto-

14 Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*, 1964. In: Erminio LORA (a cura di), *Enchiridion Vaticanum. Documenti del Concilio vaticano II*, vol. I, Bologna 1985, pp. 118–263.

15 Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, 1965. In: *Ibidem*, pp. 770–965.

16 L’autore (Reggio Emilia 1947) ha insegnato storia della chiesa e storia contemporanea nelle università di Bologna, Lecce, Trieste e Firenze. E’ ora docente di storia contemporanea presso la Scuola normale superiore di Pisa. Ha pubblicato numerosi saggi in merito al legame tra chiesa e società dal Settecento all’età contemporanea, tra i quali si veda il recente *Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso una delegittimazione religiosa dei conflitti*, Bologna 2008. Con Giovanni Filoramo ha curato una storia del cristianesimo in quattro volumi, usciti per l’editore Laterza nel 1997; con lo stesso Filoramo è coordinatore della *Rivista di storia del cristianesimo*, stampata dall’editore Morcelliana.

17 Una sintesi degli eventi conciliari si trova in Giuseppe ALBERIGO, *Breve storia del Concilio Vaticano II*, Bologna 2005. Dello stesso autore si vedano sul tema i suoi scritti postumi raccolti nel volume *Transizione epocale. Studi sul Concilio Vaticano II*, Bologna 2009.

18 Papa Wojtyła ha pronunciato 2382 discorsi fuori d’Italia, 908 in Italia; ha pubblicato 14 encicliche, 15 esortazioni apostoliche, 11 costituzioni apostoliche, 45 lettere apostoliche. Ai documenti ufficiali occorre aggiungere almeno due libri di vasto successo come il volume-intervista (a cura di Vittorio MESSORI), *Varcare la soglia della speranza*, Milano 1994 e il suo “testamento spirituale”, *Memoria e identità*, Milano 2005.

lici progressisti, oppure, in anni a noi più vicini, ritenuto “capace di dare una risposta ad esigenze, attese, bisogni di un mondo in cui si stavano sgretolando tradizionali certezze e si manifestavano nuove paure” (p. 8).¹⁹

Più che alla questione della fedeltà o dell’infedeltà mostrata da Giovanni Paolo II nei riguardi del concilio Vaticano II e della sua applicazione, occorre guardare, secondo Menozzi, alla più generale relazione intrecciata dalla chiesa wojtyliana con lo sviluppo storico della modernità. Il papa polacco si è dovuto confrontare con il mondo moderno sulla scia dell’insegnamento elaborato dal magistero pontificio da circa centocinquant’anni, da quando papa Pio IX (Giovanni Maria Mastai Ferretti, 1846–1878) assunse nel “Sillabo” (l’appendice dell’enciclica “Quanta cura”, pubblicata nel 1864)²⁰ gli orientamenti elaborati dal cattolicesimo intransigente europeo all’inizio dell’Ottocento. In questo documento papale era condannata l’intera “civiltà moderna”. Di tale periodo veniva in definitiva rifiutato – scrive Menozzi in sintonia con le considerazioni di Filoramo – “il tratto giudicato cruciale della modernità: l’emancipazione dell’individuo dalla tutela ecclesiastica” (p. 19).

La linea “intransigente” fu aggiornata dai successori di Pio IX; infatti, già con Leone XIII (Lorenzo Gioacchino Pecci, 1878–1903), il papato si orientò decisamente verso l’utilizzazione di tutti gli strumenti messi a disposizione della modernità per intervenire nel mondo, non limitandosi quindi ad una mera condanna della secolarizzazione. Non vennero però scalfiti i giudizi sul mondo moderno, di cui continuarono ad essere rifiutati i valori di fondo. Almeno fino all’età di papa Giovanni XXIII (Angelo Roncalli, 1958–1963)²¹ e del Concilio da lui voluto, la linea che segnò nel profondo la cosiddetta età piiana del cattolicesimo – iniziata con il pontificato di Pio VI (Giannangelo Braschi, 1775–1799) e conclusasi con quello di Pio XII (Eugenio Pacelli, 1939–1958) – si basava sostanzialmente sulla convinzione che la società civile dovesse tornare a sottoporsi alla direzione della chiesa.

Nel rapporto tra cattolicesimo e modernità le cose iniziarono a cambiare con il pontificato di Angelo Roncalli: grazie anche ad uno stile personale improntato ad una sincera cordialità umana, Giovanni XXIII intese presentare la chiesa più come “medicina della misericordia” che come fonte di condanne dottrinali. Aprendo il Concilio, nell’ottobre 1962, egli si rivolse ai padri conciliari con l’allocuzione “Gaudet mater ecclesia”, nella quale prendeva

19 La domanda sulla presunta ambivalenza del papato wojtyliano dà per esempio il titolo alla discussione di taglio soprattutto filosofico tra Paolo FLORES D’ARCAIS, Piero CODA, Emanuele SEVERINO, Enzo BIANCHI, Gianni VATTIMO, Andrea RICCARDI, Massimo CACCIARI, Umberto GALIMBERTI, Wojtyła il Grande: rinascita cattolica o sfida oscurantista? In: *Micromega*. Wojtyła il Grande: santo o oscurantista? 2 (2005), pp. 7–69.

20 Cfr. Erminio LORA/Rita SIMIONATI (a cura di), *Enchiridion delle encicliche*. Gregorio XVI. Pio IX. 1831–1878, Vol. II, Bologna 1996, pp. 500–545.

21 Per una biografia documentata di Roncalli si veda il volume di Giuseppe ALBERIGO, *Papa Giovanni*. 1881–1963, Bologna 2000.

apertamente le distanze dai “profeti di sventura che annunciano eventi sempre infausti, quasi sovrasti la fine del mondo” come se nei “tempi moderni” non ci fossero altro che “prevaricazione e rovina”.²² Nell’enciclica “Pacem in terris” (pubblicata nell’aprile del 1963, poche settimane prima della morte)²³, Roncalli si soffermava sulla lettura teologica dei “segni dei tempi”, da intendersi quali insegnamenti storici vicini al messaggio evangelico ma prodotti autonomamente dalla storia moderna. Si trattava di un atto di forte discontinuità con il magistero ottocentesco e novecentesco, che nel moderno vi aveva trovato soltanto segni di inammissibile disobbedienza alle gerarchie ecclesiastiche. La democrazia, le libertà civili, la ricerca della pace come alternativa razionale alla follia della guerra, l’emancipazione femminile e i diritti umani erano gli aspetti di una rivalutazione più ottimistica della modernità, o almeno di una parte di essa. Con gli “uomini di buona volontà”, ai quali l’enciclica giovannea aveva scelto di rivolgersi, allargando per la prima volta il campo dei destinatari al di fuori della cerchia dei cattolici, era inoltre auspicata la collaborazione per la promozione dei diritti umani e della giustizia. E’ un’idea che trova esplicita affermazione in un passo dell’enciclica, letto all’epoca da alcuni nel senso di un incoraggiamento alla cooperazione tra cattolici e marxisti: “Può verificarsi che un avvicinamento o un incontro di ordine pratico, ieri ritenuto non opportuno o non fecondo, oggi invece lo sia o lo possa diventare domani”.²⁴

Solo in parte il Vaticano II seguì le sollecitazioni di papa Giovanni: i documenti conclusivi dell’assemblea risentirono della ricerca di intese ampie tra la maggioranza progressista dei padri conciliari e la minoranza conservatrice, producendo nella stesura dei testi un compromesso tra innovazione e tradizione. Il successore di papa Roncalli, Paolo VI (Giovanni Battista Montini, 1963-1978), portò a termine il concilio e guidò la chiesa postconciliare contenendo la portata della discontinuità operata dal predecessore. Scrive Menozzi al riguardo: “Tanto il concilio quanto Paolo VI [...] hanno infatti circondato l’accettazione in via generale del principio dell’indipendenza e della libertà dell’uomo nel determinare gli istituti della vita associata con precauzioni solitamente espresse attraverso l’apposizione di un aggettivo – ‘giusta’ o ‘sana’ o ‘ordinata’ o ‘legittima’ – al sostantivo ‘autonomia’: solo un tipo di modernità conforme a questa espressione, che ne limitava ovviamente la portata, sarebbe stata conciliabile con la dottrina della chiesa” (p. 27).

Questo il contesto nel quale si trova ad agire Giovanni Paolo II al momento della nomina a successore di Pietro. Si tratta quindi, a giudizio di Menozzi,

22 Cfr. ALBERIGO, *Breve storia*, p. 44. Il testo critico dell’allocuzione è stato curato da Giuseppe ALBERIGO e Alberto MELLONI, *L’allocuzione “Gaudet mater ecclesia” di Giovanni XXIII (11 ottobre 1962)*. In: *Fede, tradizione, profezia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II*, Brescia 1984, pp. 187–283.

23 LORA/SIMIONATI (a cura di), *Enchiridion*, vol. VII, Bologna 1994, pp. 380–469.

24 LORA/SIMIONATI (a cura di), *Enchiridion*, p. 463. Espressione dell’interpretazione “progressista” dell’enciclica è la riflessione di Raniero LA VALLE, *Pacem in terris. L’enciclica della liberazione*, San Domenico di Fiesole (Fi) 1987.

di procedere nella ricerca storica “verificando quale sia stato l’apporto di papa Wojtyła al percorso della chiesa che si è aperto con la parziale correzione di rotta innescata da Giovanni XXIII e dal concilio”; in questo modo “è possibile situare il suo pontificato nella storia” (p. 27). In rapporto alla storia moderna, alla sua lettura critica ed alla sua valutazione, il papato di Giovanni Paolo II non può certamente dirsi tradizionalista. Non ci sono in effetti nostalgie in senso tradizionalista verso il medio evo quale epoca ideale da contrapporsi alle degenerazioni della modernità. Tuttavia la storia moderna è comunque viziata per Wojtyła da un male di fondo, originatosi non più nell’età della Riforma luterana, come voleva la prospettiva piiana, ma nell’età dell’illuminismo. Da questa età sarebbero nati e poi cresciuti i germi del totalitarismo novecentesco, in particolare nella versione comunista e nazista. L’illuminismo come origine dei mali di cui continua a soffrire l’uomo contemporaneo, ormai “rimasto solo: solo come creatore della propria storia e della propria civiltà; solo come colui che decide di ciò che è buono e di ciò che è cattivo, come colui che esisterebbe ed opererebbe ‘etsi Deus non daretur’ – anche se Dio non ci fosse.”²⁵ Il programma di emancipazione della ragione dalla religione appare a Wojtyła il più profondo responsabile delle immani tragedie novecentesche, culminate nella seconda guerra mondiale. Alla radice delle sciagure del XX secolo c’è la diffusione delle ideologie totalitarie, intese quali vere e proprie “religioni sostitutive” che avevano come finalità ultima “la volontà di cancellare Dio e la sua immagine dall’orizzonte dell’uomo”²⁶, portando in questo modo al culmine un progetto avviato dalla secolarizzazione illuminista.

La diffidenza verso la mentalità moderna, verso l’antropologia espressa dalla modernità è d’altra parte sufficientemente chiara sin dagli esordi del pontificato. Quando nell’agosto del 1979 recitò l’angelus domenicale in cima alla vetta della Marmolada²⁷, Wojtyła elogiò la devozione a Maria mettendone in evidenza gli aspetti terapeutici per un’umanità inquieta: “L’uomo moderno deve alzare lo sguardo, ed elevarlo in alto. Sempre più insistentemente sente il pericolo dell’esclusivo attaccamento alla terra. E tanto più facilmente si alza lo sguardo in alto, quando i nostri occhi s’incontrano con quella dolce Madre che

25 GIOVANNI PAOLO II, Memoria, p. 21.

26 Insegnamenti di GIOVANNI PAOLO II, vol. XII/2, Città del Vaticano, 1989, pp. 369–380. Sui totalitarismi come “religioni secolari” cfr. senz’altro Emilio GENTILE, Le religioni della politica. Tra democrazie e totalitarismi, Roma/Bari 2001.

27 Si tratta della prima visita pastorale compiuta da Wojtyła nell’area dolomitica, che il papa comunque frequentò più volte nel periodo delle vacanze estive. Il viaggio si svolse nelle vallate agordine (BI), terre natali del predecessore Giovanni Paolo I (Albino Luciani), morto nel settembre 1978, poche settimane dopo l’elezione. Seguiranno nel luglio 1987 la visita al cimitero delle vittime del Vajont a Fortogna di Longarone (BI), nel luglio 1988 le visite al santuario mariano di Pietralba/Weißenstein (diocesi di Bolzano-Bressanone), il ritorno nelle terre agordine nel decennale della morte di papa Luciani, la messa sull’Adamello, la visita al cimitero delle vittime della tragedia di Stava presso Tesero (Tn). Il 29 e 30 aprile del 1995 Wojtyła effettuò infine la visita pastorale a Trento.

è tutta semplicità e amore; essa l'umile ancella del Signore.”²⁸ Nove anni più tardi, celebrando nel luglio 1988 la messa sulla Lobbia Alta dell'Adamello, il papa amante della montagna ricordò con piacere “le tradizioni di fede robusta e di retti costumi morali” delle popolazioni alpine, pregando però affinché non si lasciassero prendere “dalle tentazioni della società consumistica, dall'edonismo, dall'indifferentismo”.²⁹

Ma è la stessa democrazia a soffrire dei mali rilevati sulla cima dell'Adamello. Nella visione del papa, l'intero novecento, anche dopo la sconfitta del fenomeno totalitario, sarebbe malato perché, nonostante aspetti indubbiamente positivi connessi con l'affermazione delle società democratiche, non avrebbe affatto superato “il suo peccato originale: voler rendere l'uomo artefice esclusivo delle forme e delle regole del consorzio umano” (p. 37). E' il problema della democrazia, un bene ritenuto tanto prezioso quanto fragile, a preoccupare Giovanni Paolo II. Se prima del crollo del muro di Berlino l'insegnamento del papa verteva sulla necessità di promuovere il valore del sistema democratico, dopo il 1989 cambiano almeno in parte gli accenti, soprattutto con l'emanazione della già citata enciclica “Centesimus annus”, seguita pochi anni dopo dall'enciclica “Evangelium vitae” (1995).³⁰ Non si tratta più soltanto di sostenere la democrazia in quanto tale, ma anche di avvertire che essa da sola non è uno strumento sufficiente per promuovere il vero bene dell'uomo. Nel magistero wojtyliano si fa ora strada una distinzione sempre più ripetuta tra “vera” e “falsa” democrazia: è guardata infatti con aperta diffidenza una concezione democratica che non intenda fondare i suoi principi sulle norme etiche care alla chiesa cattolica. Emerge pertanto un'eredità della tradizione intransigente, anche a proposito della pur tenace promozione dei diritti umani da parte di Wojtyła: nel suo magistero “il fondamento ultimo dei diritti umani”, scrive Menozzi, “viene riconosciuto nel valore trascendente della persona. [...] La tavola dei diritti corrisponde pienamente alle norme etiche dettate dalla chiesa” (p. 40).

La legislazione abortista, per citare uno dei casi più discussi, agli occhi di Wojtyła è un esempio palese di “cattiva” democrazia o di abuso del metodo democratico. Tale legislazione rappresenta infatti un allontanamento dalla verità oggettiva custodita dal magistero cattolico, l'esclusivo fondamento dei diritti umani. La democrazia intesa pertanto in senso laico e liberale non solo non è sufficiente per promuovere il benessere cui l'umanità aspira, ma è paragonabile alle dittature totalitarie. Come il parlamento democraticamente eletto concesse i pieni poteri a Hitler, premessa della Shoah e della seconda guerra mondiale, così – sostiene Wojtyła – i parlamenti eletti democraticamente che

28 Insegnamenti di GIOVANNI PAOLO II, vol. II/2, Città del Vaticano 1979, p. 177.

29 Santa messa sull'Adamello. Omelia di Giovanni Paolo II, 16 luglio 1988. In: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1988/documents.

30 Tutte le encicliche, pp. 1107–1299.

rendono legale l'aborto (oppure l'eutanasia o forme di convivenza diverse dal matrimonio e così via) entrano "in conflitto con la Legge di Dio e la legge di natura."³¹ Permane insomma nella visione di Giovanni Paolo II, conclude Menozzi, "un tratto della cultura intransigente: la delegittimazione morale degli istituti sociali che non corrispondono ai parametri giudicati assoluti dalla chiesa" (p. 43).

La convinzione che solo con Cristo il mondo può salvarsi, espressa dal papa in forma parentoria già nell'omelia inaugurale del pontificato (22 ottobre 1978: "Non abbiate paura!")³², è analizzata da Giovanni Miccoli nel terzo volume di cui intendo qui occuparmi: "In difesa della fede. La chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI", uscito a cura dell'editore Rizzoli nel 2007.³³ Secondo Miccoli è dalla recezione del Concilio Vaticano II (a cui Wojtyła partecipò come vescovo ausiliare e poi come arcivescovo di Cracovia)³⁴, che occorre muoversi per tentare di "offrire un primo provvisorio quadro di questo pontificato", provando a mettere in luce "alcune linee forti, alcune sue linee di fondo, che a loro volta rappresentano per molti aspetti problemi e alternative tuttora drammaticamente aperti nella chiesa di Roma, sia nella sua vita interna sia nei suoi rapporti con gli stati e le società" (pp. 10–11).

A vent'anni dalla sua conclusione, Wojtyła affermò con chiarezza che "il Vaticano II è stato sempre, ed è in modo particolare in questi anni del mio pontificato, il costante punto di riferimento di ogni mia azione pastorale".³⁵ Non avendo motivo naturalmente di mettere in dubbio la sincerità di quest'affermazione, preceduta e seguita da altri riferimenti espliciti al valore del concilio³⁶, Miccoli ritiene tuttavia che la posizione di Giovanni Paolo II sia rimasta sostanzialmente ancorata ad una "lettura normalizzante" del Vaticano II. Ciò significa che il concilio è stato giudicato da Wojtyła non già un primo momento di discontinuità con la tradizione, bensì "una sorta di grande mobili-

31 GIOVANNI PAOLO II, *Memoria*, pp. 161–162.

32 *Insegnamenti di GIOVANNI PAOLO II*, vol. I, p. 38.

33 Giovanni MICCOLI (Trieste 1933) è professore emerito nell'università di Trieste. Ha scritto numerosi saggi sulla chiesa nell'età medievale, tra i quali vanno citati *Chiesa gregoriana. Ricerche sulla riforma del secolo XI*, Firenze 1966 e, sul francescanesimo, *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*, Torino 1991. Tra gli studi sulla chiesa nell'età contemporanea, vanno ricordati senz'altro i saggi raccolti nel volume *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto chiesa-società nell'età contemporanea*, Casale Monferrato 1985, fino al più recente *I dilemmi e i silenzi di Pio XII. Vaticano, seconda guerra mondiale e Shoah*, Milano 2000, che raccoglie i risultati di una ricerca quarantennale sul tema (una nuova edizione aggiornata del libro è stata pubblicata nel 2007). Alla sua attività di storico è dedicato il volume di Daniele MENOZZI/ Giuseppe BATTELLI (a cura di), *Una storiografia inattuale? Giovanni Miccoli e la funzione civile della ricerca storica*, Roma 2005.

34 Sulla questione si può vedere anche il recente saggio di Giuseppe RUGGERI, *Recezione e interpretazioni del Vaticano II. Le ragioni di un dibattito*. In: *Cristianesimo nella storia* 2 (2007), pp. 381–406.

35 Cfr. Giovanni CAPRILE S.I., *Il sinodo dei vescovi. Seconda assemblea generale straordinaria (24 novembre–8 dicembre 1985)*, Roma 1986, p. 1.

36 Nel suo primo messaggio al mondo (17 ottobre 1978) Wojtyła aveva definito il concilio "una pietra miliare nella storia bimillennaria della chiesa". Cfr. *Insegnamenti di GIOVANNI PAOLO II*, p. 14.

tazione dell'intera cattolicità, di riscoperta di una nuova vocazione missionaria di annuncio al mondo del potere salvifico di Cristo" (p. 22). In sintonia del resto con le affermazioni del cardinale Ratzinger contenute in un libro del 1985³⁷, il frutto più genuino del concilio sarebbe rappresentato per Wojtyła dalla nascita o dal vistoso sviluppo di movimenti religiosi ed ecclesiali come i Focolarini, i Neocatecumenali, Comunione e liberazione.³⁸ Si tratta di un insieme di risorse determinate, capaci di organizzare masse di giovani e dotate di nuove forme di intervento attivo nella realtà pubblica, con il compito di portare al mondo di oggi l'immutabile messaggio di salvezza di Cristo. In quest'ottica, il Vaticano II si situerebbe lungo una linea di continuità con la tradizione, essendo la chiesa "sempre identica nella sua essenza" (p. 27), favorendo così una lettura riduttiva del concilio, tanto gradita agli ambienti curiali e al cattolicesimo più o meno tradizionalista quanto "poco disposta a recepire", scrive Miccoli, "le domande di quanti premevano perché non venissero lasciati cadere i suoi orientamenti più chiaramente innovatori" (p. 22).³⁹ Di continuità sostanziale tra Vaticano II e tradizione cattolica Wojtyła parlò apertamente nel corso della sua visita pastorale a Trento, nell'aprile del 1995, durante la quale commemorò il 450° anniversario dell'apertura del concilio tridentino e beatificò il bolzanino Giovanni Nepomuceno de Tschiderer (vescovo di Trento dal 1834 al 1860).⁴⁰ Rivolgendosi ai giovani, il papa collegò così i due eventi conciliari: "La mia visita avviene a quattrocentocinquanta anni dal Concilio di Trento, ma guardando voi vedo i giovani del Vaticano II, il Concilio che proietta la chiesa verso il terzo millennio cristiano. Allora, la prima cosa che il papa vi dice è questa: imparate bene il Vaticano II e sarete fedeli anche al Tridentino!"⁴¹ Significativo anche il richiamo, svolto nel duomo cittadino, al valore irrinunciabile della tradizione: "Di fronte alla crisi spirituale ed ecclesiale dei primi anni del '500, la chiesa a Trento seppe trovare il coraggio della fedeltà alla tradizione apostolica, lo slancio di un rinnovato impegno di santità, la forza per un autentico rilancio pastorale, sicché non si esagera affermando che quel Concilio ha segnato e plasmato un'intera epoca della chiesa e con-

37 Joseph RATZINGER (con Vittorio MESSORI), *Rapporto sulla fede*, Torino 1985.

38 Al riguardo è da poco uscita la sintesi di Massimo FAGGIOLI, *Breve storia dei movimenti cattolici*, Roma 2008.

39 Miccoli cita al riguardo (pp. 16–17) l'intervista rilasciata nel maggio del 1969 alle Informations Catholiques Internationales dal cardinale Leo Joseph Suenens, che denunciava gravi ritardi nell'attuazione del Concilio Vaticano II da parte di papa Paolo VI, a suo modo di vedere condizionato dalla curia romana.

40 Sul personaggio si veda Josef GRISAR, *Il vescovo di Trento Giovanni Nepomuceno de Tschiderer e la situazione della chiesa in Austria e nel Tirolo nel corso della prima metà del secolo XIX*, Bologna 1997. Si tratta di un'opera commissionata dalla diocesi di Trento al gesuita Grisar (nipote del più celebre Hans Grisar) al fine di sciogliere i dubbi circa un presunto atteggiamento eccessivamente accondiscendente verso l'impero asburgico da parte del prelado tirolese. Pubblicata in latino nel 1936 e divenuta presto irripetibile, è stata tradotta in italiano a cura dell'Istituto di scienze religiose di Trento due anni dopo la visita di Giovanni Paolo II.

41 Incontro di Giovanni Paolo II con i giovani in piazza della Fiera, Trento, 30 aprile 1995. In: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1995/april/documents.

tinua ancora oggi a produrre benefici effetti.”⁴² Al nesso tra promozione del cattolicesimo tridentino e sviluppo civile dell’umanità furono infine dedicate da Wojtyła parole indubbiamente rivelatrici in merito alla sua visione della storia moderna: “L’influsso del Concilio travalicò gli stessi confini della chiesa e si pose come fattore determinante di civiltà in Europa e, mediante la grande espansione dell’attività missionaria, nel resto del mondo. I padri di Trento, pur sensibili ai fermenti positivi che accompagnavano la nascita dell’evo moderno, indicarono nel ritorno alle radici cristiane della cultura la condizione necessaria per costruire un autentico umanesimo.”⁴³

Giovanni Miccoli individua nella visione della storia wojtyliana elementi di giudizio riconducibili alla persistenza della tradizione intransigente già messa in rilievo da Menozzi. La necessità di “una nuova evangelizzazione” per l’Europa, sostenuta da Wojtyła con varie modalità e a diversi livelli di proposta (dalle “giornate mondiali della gioventù”, iniziate a Roma nel 1984, alla ricchissima serie di beatificazioni e canonizzazioni che hanno segnato gli anni del pontificato), è ben presente negli interventi papali. Nella già ricordata “Centesimus annus” fino all’esortazione apostolica “Ecclesia in Europa” (2003)⁴⁴ si ribadisce il riferimento all’insegnamento tradizionale del magistero, opponendosi alla scelta dell’Unione Europea di escludere richiami espliciti alle “radici cristiane” del continente nel preambolo del Trattato costituzionale. Nella visione della storia cara a Wojtyła, soprattutto dopo la fine dei regimi comunisti, “si sviluppa”, scrive Miccoli, “una critica delle democrazie occidentali nella misura in cui tendono a fondarsi su un ‘relativismo etico’ che misconosce quei diritti della verità che sono la base autentica per il rispetto degli stessi diritti umani” (pp. 178–179). Nelle ultime encicliche ad impostazione filosofica, redatte con la collaborazione del cardinale Ratzinger (“Veritatis splendor” del 1993 e “Fides et ratio” del 1998)⁴⁵, si contesta in effetti l’idea della libertà promossa dalla modernità, ripetendo che l’“autentica” libertà non può essere concepita senza un solido ancoraggio alla verità oggettiva della fede rivelata. In caso contrario, nelle vicende delle democrazie contemporanee uscite vincitrici dal confronto con il comunismo si profila un nuovo, subdolo errore: l’affermazione del relativismo etico come inaccettabile erosione dei valori religiosi ritenuti imprescindibili – o “non negoziabili”, come avrebbe poi affermato negli anni successivi la dirigenza della chiesa cattolica italiana –, per la società intera.

Due sono allora le concezioni dei diritti umani, tra di loro antitetiche, che si possono mettere a confronto commentando i documenti del magistero e delle gerarchie. La prima, rifiutata o comunque guardata con una riserva di

42 Incontro di preghiera in duomo per la commemorazione del 450° anniversario del concilio di Trento. Discorso di Giovanni Paolo II, 30 aprile 1995. In: *Ibidem*.

43 *Ibidem*.

44 Insegnamenti di Giovanni Paolo II, XXVI/1, 2003 (gennaio–giugno), p. 1066.

45 Tutte le encicliche, pp. 925–1106 e pp. 1421–1571.

fondo dalla chiesa di Wojtyła e di Ratzinger, affonda le sue radici nel pensiero di matrice illuminista, che “rivendica la libertà del soggetto, che trova nel carattere responsabile delle scelte compiute dalla coscienza individuale la propria regola morale e solo nel rispetto dei diritti altrui incontra un limite e dunque un argine oggettivo e un’ulteriore ragione dei suoi doveri” (p. 189). L’altra, prosegue Miccoli, è quella sostenuta dal magistero pontificio degli ultimi decenni, “che ha il suo fondamento e il suo riferimento in un ordine oggettivo, naturale, che non deve essere violato: non vi è scelta etica possibile al di fuori del codice che la natura propone, dettando così all’uomo i suoi doveri di condotta” (ibidem). I diritti non sono allora un lento, conflittuale e anche contraddittorio prodotto della storia, bensì una “verità astorica”, data una volta per tutte e custodita dal magistero cattolico, il quale intende nuovamente presentarsi come garante ultimo dell’ordine naturale.

Con l’avvicinarsi del Giubileo straordinario dell’anno 2000 la chiesa guidata da Wojtyła si preparava ad una rilettura del passato storico nella quale veniva riconosciuta, in funzione della nuova missione di evangelizzazione, l’esigenza del pentimento e della “purificazione” dalle colpe commesse in nome della fede dai “figli della chiesa”. I convegni storici organizzati tra il 1997 ed il 1998 sull’antigiudaismo e sulle inquisizioni, seguiti dalla pubblicazione di documenti sulle responsabilità degli uomini di chiesa del passato⁴⁶, prepararono la strada ad uno dei momenti indubbiamente più alti del pontificato di Giovanni Paolo II, la “giornata del perdono”, celebrata la prima domenica di quaresima nella basilica di san Pietro, il 12 marzo del 2000. All’omelia e alla preghiera del papa, nel corso della solenne celebrazione liturgica, seguirono le “confessioni delle colpe” commesse dagli uomini della chiesa nel corso della storia.⁴⁷ Secondo Wojtyła, che citava al riguardo un passo della dichiarazione della Commissione teologica internazionale, occorre inginocchiarsi a Dio ed implorare “il perdono per i peccati passati e presenti dei suoi figli” [...] “alla luce di un accurato discernimento storico e teologico”.⁴⁸ Il dibattito che ne è seguito, dentro la chiesa e tra gli osservatori esterni, in molti casi è stato caratterizzato da letture apologetiche o da malcelate critiche provenienti da ambienti tradizionalisti.⁴⁹ In entrambi i casi è mancato un tentativo di comprensione accurato del significato della decisione di Wojtyła, che ha indubbiamente saputo accompagnare il passaggio del millennio ristabilendo una centralità

46 Sui nessi tra antigiudaismo cristiano, antisemitismo e sterminio del popolo ebraico il 16 marzo 1998 fu pubblicato, a cura della Commissione per i rapporti con l’ebraismo (presieduta dal cardinale Edward Cassidy), il documento *Noi ricordiamo: una riflessione sulla Shoah*. Il 1° marzo del 2000 la Commissione teologica internazionale presieduta dal cardinale Ratzinger pubblicò il testo *Memoria e riconciliazione: la chiesa e le colpe del passato*, un esame complessivo della questione del pentimento e del perdono.

47 Omelia e testi delle sei “confessioni delle colpe” si possono leggere in Alessandro MAGGIOLINI, *Il papa chiede perdono. Purificare la memoria*, Casale Monferrato 2000, pp. 7–16.

48 *Ibidem*, pp. 8 e sgg.

49 Sulle interpretazioni della “Giornata del perdono” si veda MENOZZI, *Giovanni Paolo II*, pp. 139 e sgg.

della chiesa all'attenzione dell'opinione pubblica mondiale. Secondo Miccoli, distinguendo colpe dei singoli dalla purezza della chiesa come istituzione, e ribadendo, pochi anni dopo le celebrazioni giubilari, che solo nella lettura della Bibbia orientata dalla fede si trova "il vero orizzonte interpretativo entro il quale possono essere compresi eventi, processi e figure della storia nel loro significato più recondito"⁵⁰, Giovanni Paolo II ha voluto fissare ulteriormente alcuni punti fermi. In primo luogo ricordare che gli studi storici sulla chiesa, ammessi come necessaria fonte di conoscenza, sono soggetti ad un criterio di verità superiore, di natura teologica e soprannaturale. In secondo luogo, sottolineando che il magistero agisce sotto la guida dello Spirito Santo "conforme alla promessa di Gesù Cristo"⁵¹, richiamare i fedeli all'obbedienza piena verso il magistero, custode della tradizione dottrinale, che viene così riproposta all'umanità in tutta la sua intangibilità.

La chiesa di Giovanni Paolo II – commenta Miccoli tentando una "prima conclusione provvisoria" – ha inseguito il "miraggio di una nuova cristianità" (p. 267). Essa si è proposta all'umanità contemporanea nelle forme di "una chiesa-gerarchia, che mantiene inalterata nel papa quella figura di supremo legislatore e maestro che negli ultimi due secoli aveva trovato il suo culmine", non in quelle pensate dal concilio Vaticano II di una "chiesa-popolo di Dio", fedele alla "libertà evangelica" (p. 264). Anche Menozzi arriva a conclusioni analoghe; se è indubbiamente vero che il processo di purificazione della memoria promosso da Giovanni Paolo II non ha finalità di natura ierocratica, è vero che esso porta con sé un messaggio forte: attraverso le richieste di perdono e la confessione delle colpe, la chiesa si ripropone "come un modello per la società civile, in quanto ancora si presenta come fondamentale punto di riferimento per l'organizzazione della vita collettiva" (p. 161).

L'accettazione condizionata delle parole chiave della modernità di cui si è detto poco sopra non è nuova nel magistero e non pare secondo Miccoli destinata ad esaurirsi: essa risale all'età di Pio XII e giunge fino a Benedetto XVI. Nelle uscite ufficiali, il successore di papa Wojtyła prosegue una riflessione teologica sulla storia europea da lui avviata negli anni postconciliari e in quelli che lo videro alla guida della Congregazione per la dottrina della fede⁵², le cui dichiarazioni hanno per altro "costituito punti fermi e offerto inequivocabili segni degli orientamenti del pontificato di Giovanni Paolo II"

50 Insegnamenti di Giovanni Paolo II, XXVII/1 (gennaio–giugno 2004), p. 466.

51 *Ibidem*, p. 467.

52 Joseph Ratzinger partecipò ai lavori del concilio vaticano II come teologo di fiducia del cardinale Josef Frings e come perito conciliare. Nel dopo concilio fu tra i fondatori della rivista *Concilium*, espressione dei teologi cattolici progressisti, ma pochi anni dopo riorientò le proprie posizioni, avvicinandosi già all'inizio degli anni settanta agli ambienti conservatori riuniti intorno alla rivista *Communio*, alla cui fondazione egli stesso partecipò. Docente di teologia dogmatica in diverse università tedesche, fu nominato vescovo di Monaco di Baviera e Frisinga nel 1977; nel 1981 Wojtyła lo chiamò a Roma a dirigere la Congregazione per la dottrina della fede. Il volume *Fede, verità, tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Siena 2003, contiene scritti di Ratzinger distribuiti nell'arco di tempo compreso tra il 1964 ed il 2000.

(p. 271). Alcuni evidenti fili legherebbero, secondo Miccoli, i discorsi e gli scritti di Ratzinger prima dell'elezione papale con gli interventi successivi. Nell'importante conferenza tenuta da Ratzinger alla Sorbona di Parigi⁵³ nel 1999 è centrale l'idea del cristianesimo come ragione profonda dell'occidente, come fede nel Dio-Logos in un'Europa che ha voluto espellere Dio dalla sua storia. Un "leitmotiv" del suo pensiero, secondo Miccoli, è senz'altro "la questione del rapporto tra ragione e religione, e la ricerca di un giusto rapporto tra le due, è, per Ratzinger, al centro degli stessi sforzi per realizzare la pace" (p. 285). L'Europa e l'occidente soffrirebbero, secondo Ratzinger, di due gravi malattie. Da un lato il fanatismo religioso, che usa Dio come strumento di una visione particolaristica; dall'altro la ragione che elimina da sé Dio e la religione, come è avvenuto con le ideologie totalitarie e come sta accadendo oggi con la scienza: "Quando, con la ricerca del codice genetico, la ragione si impadronisce delle radici della vita, essa tende sempre di più a non vedere nell'uomo il dono del Creatore (o della 'Natura') ma a farne un prodotto. L'uomo è un 'fatto' e ciò che si può fare si può anche distruggere."⁵⁴

E' allora solo nella fede nel Dio-Logos che l'uomo, creato a sua immagine, trova la ragione della sua dignità, il fondamento dei suoi diritti inalienabili. La laicità dello stato, contrapposta nell'analisi ratzingeriana al laicismo ideologico perché razionalista, "è un risultato della decisione cristiana fondamentale" che ha distinto sin dalle sue origini, con equilibrio tra religione e "sana" ragione, il regno di Dio dal regno del mondo.⁵⁵ La riflessione di Ratzinger sulla storia, dice Miccoli, viene proposta per finalità apologetiche, servendo a sostenere che solo una ragione aperta a Dio, disposta cioè a riconoscerne l'indispensabilità per la vita pubblica, può permettere alle società del mondo presente di sperare nel futuro. In Ratzinger-Benedetto XVI, conclude Miccoli, "sembra configurarsi con tutta evidenza un orientamento volto a mettere in discussione aspetti centrali del principio di laicità, in quanto non disponibile ad accettare la piena autonomia dello stato" (p. 337).

Anche a parere di Giovanni Filoramo l'accettazione parziale del principio di laicità dello stato è un dato evidente della chiesa di Benedetto XVI. Significativo è al riguardo il dialogo avviato da Ratzinger con esponenti di spicco della politica italiana dell'area di centrodestra: nello scambio di lettere con l'ex presidente del Senato, l'ancora cardinale prefetto sosteneva la necessità che il cristianesimo plasmasse "di nuovo la nostra coscienza di europei e, al di là della separazione tra laici e cattolici, [facesse] intravedere la ragionevolezza e il valore vincolante dei grandi principi che hanno edificato l'Europa e devono

53 *Vérité du Christianisme?*, Conférence du cardinal Ratzinger à la Sorbonne, 27 novembre 1999. In: *Documentation catholique* XCVII (2000), pp. 29-35.

54 *À la recherche de la paix*. In : *Communio* XXIX/4 (luglio-agosto 2004), p. 114.

55 *Ibidem*, pp. 117-118.

e possono ricostruirla.”⁵⁶ In questo senso, ritenendo la democrazia strutturalmente incapace di dotarsi di autonomi valori fondanti, viene ribadito il fondamento soprannaturale della società. Ma in questo modo, osserva Filoramo, “si viene a creare un circolo vizioso, che contribuisce a spiegare il dialogo tra sordi cui spesso si assiste su giornali e in talk show televisivi. Le risorse etiche che la chiesa offre rimandano a postulati religiosi che, per la loro natura, sono sottratti al dibattito pubblico tipico della democrazia liberale” (pp. 93–94).

L’ambivalenza è forse il tratto che sta segnando la presenza della chiesa nel mondo contemporaneo: per un verso si assiste ad una convinta promozione della dignità umana, sottolineando il valore insopprimibile dei diritti umani e della democrazia. Da un altro verso, la nostalgia verso il regime della “cristianità” entra in conflitto con i principi costitutivi della democrazia. L’ambiguità è avvertita anche da alcune voci significative interne al mondo cattolico. Ha scritto a tal proposito il priore della comunità monastica piemontese di Bose: “Se la chiesa accettasse di svolgere questo ruolo di religione civile, forse sarebbe più potente, maggiormente capace di fare presa sulla gente, ma rinuncierebbe a comunicare il vangelo, a farlo risuonare come ‘buona notizia’, parola che chiede conversione e rinuncia agli idoli societari, profezia liberante per gli uomini e le donne del nostro tempo.”⁵⁷

I libri di Giovanni Filoramo, Daniele Menozzi e Giovanni Miccoli forniscono elementi di conoscenza importanti sui rapporti esistenti oggi tra chiesa, religioni e società civile. Aiutano indubbiamente a collocare in una corretta prospettiva storica le posizioni assunte dal magistero cattolico degli ultimi anni in merito alla questione del pluralismo politico, etico e religioso nelle società democratiche contemporanee.

56 Marcello PERA/Jospeh RATZINGER, *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, Milano 2004, p. 122.

57 Enzo BIANCHI, *La differenza cristiana*, Torino 2006, pp. 15–16; Giovanni Miccoli commenta alcune frasi di Bianchi in conclusione del libro, pp. 354–360. Il priore di Bose ha proseguito la riflessione con il volumetto *Per un’etica condivisa*, Torino 2009. Voci cattoliche in dialogo critico con la modernità sono anche quelle dei teologi Giannino PIANA, *Etica, scienza, società. I nodi critici emergenti*, Assisi 2005 e Carlo MOLARI, *Credenti laicamente nel mondo*, Assisi 2006. Al nesso democrazia-cristianesimo è dedicato infine un recente fascicolo della rivista internazionale *Concilium*, *Cristianesimo e democrazia*, 4 (2007), a cura di Felix WILFRED/Luiz Carlos SUSIN.