

Carlo Maria Martini Umberto Eco

IN COSA CREDE CHI NON CREDE?

CON INTERVENTI DI
EMANUELE SEVERINO MANLIO SGALAMBRO
EUGENIO SCALFARI INDRO MONTANELLI
VITTORIO FOA CLAUDIO MARTELLI

Indice

IX Questo libro

I. Dialoghi

- 5 UMBERTO ECO, L'ossessione laica della nuova Apocalisse
- 13 CARLO MARIA MARTINI, La speranza fa della Fine "un fine"
- 21 UMBERTO ECO, Quando inizia la vita umana?
- 29 CARLO MARIA MARTINI, La vita umana partecipa della vita di Dio
- 37 UMBERTO ECO, I maschi e le femmine secondo la Chiesa
- 51 CARLO MARIA MARTINI, La Chiesa non soddisfa attese, celebra misteri
- 61 CARLO MARIA MARTINI, Dove trova il laico la luce del bene?
- 69 UMBERTO ECO, Quando entra in scena l'altro, nasce l'etica

II. Coro

- 83 EMANUELE SEVERINO, La tecnica è il tramonto di ogni buona fede
- 95 MANLIO SGALAMBRO, Il bene non può fondarsi su un Dio omicida
- 99 EUGENIO SCALFARI, Per agire moralmente affidiamoci all'istinto
- 109 INDRO MONTANELLI, Della mancanza di fede come ingiustizia
- 113 VITTORIO FOA, Come vivo nel mondo, ecco il mio fondamento
- 117 CLAUDIO MARTELLI, Il credo laico dell'umanesimo cristiano

III. Ripresa

- 135 CARLO MARIA MARTINI, Ma l'etica ha bisogno della verità
- 146 Indice dei nomi

Questo libro

Questo libro inaugura la collana dei "Sentieri" di *liberal*, che nasce per rendere autonome e ancora più visibili le grandi direttrici di ricerca in cui la nostra rivista impegna le proprie energie, unite ai contributi di molti importanti collaboratori.

Il dialogo epistolare tra il cardinale Carlo Maria Martini e Umberto Eco, che compone la prima parte, prese avvio sul primo numero di *liberal* - uscito il 22 marzo 1995 - ed è proseguito con cadenza trimestrale. Le otto lettere di questo pubblico carteggio - scambiate ed evase con ammirevole puntualità dai due corrispondenti - sono datate qui al mese della effettiva stesura.

L'interesse suscitato presso i lettori e il risalto ottenuto sulla stampa dalle tematiche svolte nel corso di un anno - specie l'ultima, la più ampia e temeraria - hanno consigliato di allargare la discussione a interlocutori a vario titolo coinvolti dall'argomento: due filosofi, due giornalisti, due uomini politici. Le loro 'variazioni' sono apparse nel n. 12 (marzo 1996).

Infine, al cardinale Martini è stata proposta non una (impossibile) conclusione o sintesi, ma la 'ripresa' di alcuni snodi qualificanti. Una replica con funzione di chiarimento e, perché no, di ulteriore rilancio.

Gli scritti qui raccolti riproducono esattamente i testi della prima edizione, emendati dai pochi refusi e nuovamente titolati a cura della redazione.

In cosa crede chi non crede?

I

Dialoghi

L'OSSESSIONE LAICA DELLA NUOVA APOCALISSE

Caro Carlo Maria Martini,

non mi ritenga irrispettoso se mi rivolgo a Lei chiamandola per il nome che porta, e senza riferimenti alla veste che indossa. Lo intenda come un atto di omaggio e di prudenza. Di omaggio, perché sono sempre stato colpito dal modo in cui i francesi, quando intervistano uno scrittore, un artista, una personalità politica, evitano di usare appellativi riduttivi, come professore, eminenza o ministro. Ci sono persone il cui capitale intellettuale è dato dal nome con cui firmano le proprie idee. E così i francesi si rivolgono a qualcuno per cui il nome è il titolo maggiore, con «*dites-moi, Jacques Maritain*», «*dites-moi, Claude Lévi-Strauss*». È il riconoscimento di una autorità che tale resterebbe anche se il soggetto non fosse divenuto ambasciatore o accademico di Francia. Se dovessi rivolgermi a Sant'Agostino (e neppure questa volta mi giudichi irriverente per eccesso), non lo chiamerei "Signor vescovo di Ippona" (perché anche altri dopo di lui sono stati vescovi di quella città), bensì "Agostino di Tagaste".

Atto di prudenza, ho anche detto. Infatti potrebbe apparire imbarazzante, quello che questa rivista ha richiesto a entrambi, e cioè che avvenga uno scambio di opinioni tra un laico e un cardinale. Potrebbe sembrare che il laico voglia condurre il cardinale a esprimere pareri in quanto principe della Chiesa e pastore d'anime, e sarebbe far violenza, a chi è appellato e a chi ascolta la risposta. Meglio che il dialogo si presenti per quello che, nelle intenzioni della rivista che ci ha convocati, vuole essere: uno scambio di riflessioni tra uomini liberi. D'altra parte, rivolgendomi a Lei in questo modo, intendo sottolineare il Fatto che Lei è considerato maestro di vita intellettuale e morale anche da quei lettori che non si sentono vincolati ad alcun magistero che non sia quello della retta ragione.

Superati i problemi di etichetta, rimangono quelli dell'etica, perché ritengo che principalmente di questi ci si dovrebbe occupare nel corso di un dialogo che intenda trovare alcuni punti comuni tra il mondo cattolico e quello laico (e non vedrei realistico aprire su queste pagine un dibattito sul *Filioque*). Ma anche qui, essendo chiamato alla prima mossa (che è sempre la più imbarazzante), non credo ci si debba impegnare su questioni di immediata attualità - forse quelle su cui più immediatamente potrebbero delinearsi posizioni troppo divaricate. Meglio mirare alto, e toccare un argomento che è, sì, di attualità, ma affonda le sue radici abbastanza lontano, ed è stato ragione di fascino, timore e speranza per tutti gli appartenenti alla famiglia umana, nel corso dei due ultimi millenni.

Ho detto la parola chiave. Infatti ci stiamo avvicinando alla fine del secondo millennio; e spero sia ancora *politically correct*, in Europa, contare gli anni che contano partendo da un evento che certamente - e potrebbe consentirne anche un fedele di altre religioni, o di nessuna - ha profondamente influito sulla storia del nostro pianeta. L'appressarsi di questa scadenza non può non evocare una immagine che ha dominato il pensiero di venti secoli: l'Apocalisse.

La vulgata storica ci dice che gli anni finali del primo millennio sono stati ossessionati dal pensiero della fine dei tempi. È vero che gli storici hanno ormai bollato come leggenda i famigerati "terrori dell'Anno Mille", la visione delle folle gementi che attendevano un'alba che non si sarebbe mai mostrata. Ma ci dicono altresì che il pensiero della fine ha preceduto di qualche secolo quel giorno fatale e, cosa ancor più curiosa, lo ha seguito: e di qui hanno preso forma i vari *millenarismi* del secondo millennio, che non sono solo stati quelli dei movimenti

religiosi, ortodossi o ereticali che fossero: perché si tende ormai a classificare come forme di chiliasmo anche molti movimenti politici e sociali, e di impronta laica e addirittura atea, che intendevano affrettare violentamente la fine dei tempi, non per realizzare la Città di Dio, ma una nuova Città Terrena.

Libro bifido e tremendo, l'*Apocalisse* di Giovanni, con la sequela di Apocalissi apocrife a cui si associa - ma apocrife per il Canone, e autentiche per gli effetti, le passioni, i terrori e i movimenti che hanno suscitato. L'*Apocalisse* può essere letto come una promessa, ma anche come l'annuncio di una fine, e così viene riscritto a ogni passo, in questa attesa del Duemila, anche da chi non l'ha mai letto: non più le sette trombe, e la grandine, e il mare che diventa sangue, e la caduta delle stelle, e le cavallette che sorgono col fumo dal pozzo dell'abisso e gli eserciti di Gog e Magog, e la Bestia che sorge dal mare, bensì il moltiplicarsi dei depositi nucleari ormai incontrollati e incontrollabili, e le piogge acide, e l'Amazzonia che scompare, e il buco dell'ozono, e la migrazione di orde diseredate che salgono a bussare, talora con violenza, alle porte del benessere, e la fame d'interi continenti, e nuove inguaribili pestilenze, e la distruzione interessata del suolo, e i climi che si modificano, e i ghiacciai che si scioglieranno, e l'ingegneria genetica che costruirà i nostri *replicanti*, e per l'ecologismo mistico il suicidio necessario dell'umanità stessa, che dovrà perire per salvare le specie che ha quasi distrutto, la madre Gea che ha snaturato e soffocato.

Stiamo vivendo (e sia pure nella misura disattenta a cui ci hanno abituato i mezzi di comunicazione di massa) i nostri terrori della fine; e potremmo persino dire che li viviamo nello spirito del *bibamus, edamus, cras moriemur*, celebrando la fine delle ideologie e della solidarietà nel vortice di un consumismo irresponsabile. Così che ciascuno gioca col fantasma dell'Apocalisse e al tempo stesso lo esorcizza, tanto più lo esorcizza quanto più inconsciamente lo teme, e lo proietta sugli schermi in forma di spettacolo cruento, sperando con questo di averlo reso irreale. Ma la forza dei fantasmi sta proprio nella loro irrealtà.

Ora azzardo che il pensiero della fine dei tempi sia oggi più tipico del mondo laico che di quello cristiano. Ovvero, il mondo cristiano ne fa oggetto di meditazione, ma si muove come se fosse giusto proiettarlo in una dimensione che non si misura coi calendari; il mondo laico finge di ignorarlo, ma ne è sostanzialmente ossessionato. E questo non è un paradosso, perché non fa altro che ripetere quanto è avvenuto nei primi mille anni.

Non mi intratterrò su questioni esegetiche che Lei conosce meglio di me, ma ricorderò ai lettori che l'idea della fine dei tempi sorgeva da uno dei più ambigui passaggi del testo di Giovanni, il capitolo 20. Esso lasciava intendere questo "scena-rio": con l'Incarnazione e la Redenzione, Satana viene imprigionato, ma *dopo mille anni* ritornerà, e a quel punto dovrà avvenire lo scontro finale tra le forze del bene e quelle del male, coronato dal ritorno del Cristo e dal Giudizio Universale. Certamente Giovanni parla di mille anni. Ma già alcuni dei Padri avevano scritto che mille anni per il Signore sono un giorno, o un giorno mille anni, e che dunque il computo non andava fatto alla lettera; e in Agostino la lettura del passo sceglierà il senso "spirituale". Sia il millennio che la Città di Dio non sono eventi storici, bensì mistici, e l'Armageddon non è di questa terra; non si nega certo che un giorno la storia possa compiersi quando il Cristo scenderà a giudicare i vivi e i morti, ma quello su cui si pone l'accento non è la *fine* dei secoli, bensì il loro *procedere*, dominato dalla idea regolativa (non dalla scadenza storica) della Parusia.

Con questa mossa, non solo Agostino, ma la Patristica nel suo complesso, dona al mondo l'idea della Storia come percorso in avanti, idea che era estranea al mondo pagano. Persino Hegel e Marx sono debitori di questa idea fondamentale, come ne sarà proscrittore Teilhard de Chardin. Il cristianesimo ha inventato la Storia, ed è infatti il moderno Anticristo a denunciarla come malattia. Caso mai lo storicismo laico ha inteso questa storia come infinitamente perfezionabile, così che il domani perfezioni l'oggi, sempre e senza riserve, e nel corso della storia stessa Dio si faccia e, per così dire, educi e arricchisca se stesso. Ma questa non è l'ideologia di tutto il mondo laico, che della storia ha saputo vedere le regressioni e le follie; eppure c'è una visione originalmente cristiana della storia ogni qual volta questo cammino viene percorso all'insegna della Speranza. Talché, pur sapendo giudicare la storia e i suoi orrori, si è fondamentalmente cristiani sia quando con Mounier si parla di ottimismo tragico, sia quando con Gramsci si parla di pessimismo della ragione e ottimismo della volontà.

Penso vi sia millenarismo disperato ogni qual volta la fine dei tempi viene vista come inevitabile, e qualsiasi speranza cede il posto a una celebrazione della fine della storia, o all'appello a un ritorno a una Tradizione

intemporale e arcaica, che nessun atto di volontà e nessuna riflessione, non dico razionale, ma ragionevole, potrà mai arricchire. Di qui nasce l'eresia gnostica (anche nelle sue forme laiche) per cui il mondo e la storia sono frutto di un errore, e solo pochi eletti, distruggendo entrambi, potranno redimere Dio stesso; di qui nascono le varie forme di superomismo, per cui sulla scena miserabile del mondo e della storia potranno celebrare i loro fiammeggianti olocausti solo gli adepti di una razza o setta privilegiata.

Solo avendo un senso della direzione della storia (anche per chi non crede nella Parusia) si possono amare le realtà terrene e credere - con carità - che ci sia ancora posto per la Speranza.

C'è una nozione di speranza (e di responsabilità nostra nei confronti del domani) che possa essere comune a credenti e a non credenti? Su che cosa si può ancora basare? Che funzione critica può assumere un pensiero della fine che non implichi disinteresse verso il futuro ma processo costante agli errori del passato?

Altrimenti è giusto che, anche senza pensare alla fine, si accetti che essa si approssimi, ci si metta davanti al teleschermo (al riparo delle nostre fortificazioni elettroniche), e si attenda che qualcuno *ci diverta*, mentre le cose intanto vanno come vanno. E al Diavolo coloro che verranno.

Umberto Eco

marzo 1995

LA SPERANZA FA DELLA FINE "UN FINE"

Caro Umberto Eco,

sono pienamente d'accordo sul fatto che Lei si rivolga a me chiamandomi col mio nome anagrafico e perciò faccio anch'io lo stesso. Il Vangelo non è molto benevolo per le titolature («ma voi non fatevi chiamare 'rabbi'... e non chiamate nessuno 'padre' sulla terra... e non fatevi chiamare 'maestri'», Matteo 23,8-10). Così è anche più chiaro, come Lei dice, che questo è uno scambio di riflessioni fatto tra noi due in libertà, senza ingessature e senza coinvolgimenti di ruoli. Ma è uno scambio che mi auguro fruttuoso, perché è importante mettere a fuoco con franchezza le nostre preoccupazioni comuni e vedere come chiarire le differenze, riportando all'osso ciò che c'è di veramente diverso tra noi.

Mi trovo d'accordo sul "mirare un po' in alto" in questo primo dialogo.

I problemi etici sono certo tra quelli che più immediatamente ci preoccupano. Ma i fatti del giorno che più impressionano l'opinione pubblica (mi riferisco in particolare a quelli che toccano la bioetica) sono spesso eventi "di frontiera", in cui occorre anzitutto capire di che si tratta dal punto di vista scientifico, prima di dare con precipitazione giudizi morali su cui facilmente ci si divide. È importante mettere a fuoco anzitutto i grandi orizzonti entro i quali si forma il nostro giudizio. È a partire da essi che si può cogliere anche il perché di valutazioni pratiche contrastanti.

Lei pone dunque il problema della speranza e perciò del futuro dell'uomo, all'appressarsi del secondo millennio. Lei evoca quelle immagini apocalittiche che si dice abbiano fatto tremare le moltitudini verso la fine

del primo millennio. Anche se ciò non è vero, è ben trovato, perché la paura del futuro esiste, i millenarismi si sono riprodotti costantemente nei secoli, sia in forme settarie sia in quei chiliasmi impliciti che animano nel profondo i grandi movimenti utopici. Oggi poi le minacce ecologiche stanno prendendo il posto delle fantasie del passato e la loro scientificità le rende ancora più sconvolgenti.

Che cosa ha a che fare *l'Apocalisse*, l'ultimo della collezione di libri del Nuovo Testamento, con tutto ciò? Si può veramente definire questo libro come un serbatoio di immagini di terrore che evocano una fine tragica e incombente? Malgrado le similitudini di tante pagine dell'*Apocalisse* detta di Giovanni con numerosi altri scritti apocalittici di quei secoli, la chiave di lettura è diversa. Essa è data dal contesto del Nuovo Testamento, in cui tale libro è stato (non senza resistenze) accolto.

Cerco di spiegarmi. Nelle apocalissi il tema dominante è di solito una fuga dal presente, per rifugiarsi in un futuro che, sconvolgendo le strutture attuali del mondo, instauri con forza un ordine di valori definitivo, conforme alle speranze e alle attese di chi scrive il libro. Vi sono, dietro alla letteratura apocalittica, gruppi umani oppressi da gravi sofferenze religiose, sociali e politiche che, non vedendo sbocchi nell'azione immediata, si proiettano verso l'attesa di un tempo in cui le forze cosmiche si abatteranno sulla terra per sconfiggere tutti i nemici. In questo senso bisogna dire che in ogni apocalisse c'è una grande carica utopica, una grande riserva di speranza, ma congiunta a rassegnazione desolata per il presente.

Ora è forse possibile rintracciare qualcosa di simile dietro a singoli documenti poi confluiti nell'odierno libro *dell'Apocalisse*. Ma una volta che il libro viene letto in prospettiva cristiana, alla luce dei Vangeli, esso muta di accento e di senso. Diviene non la proiezione di frustrazioni del presente, ma il prolungamento della esperienza di pienezza, in altre parole di "salvezza", fatta dalla chiesa primitiva. Non c'è né ci sarà potenza umana o satanica che potrà opporsi alla speranza del credente.

In questo senso mi sento d'accordo con Lei quando dice che il pensiero della fine dei tempi è oggi più tipico del mondo laico che di quello cristiano.

Il mondo cristiano è stato anch'esso percorso da fremiti apocalittici, che si sono in parte ricollegati ad oscuri versetti di *Apocalisse* 20: «Incatenò il serpente antico per mille anni,... le anime dei decapitati... ripresero vita e regnarono con Cristo per mille anni». Vi fu una corrente della tradizione antica che interpretava questi versetti alla lettera, ma un simile millenarismo letterale non ha mai avuto cittadinanza nella grande Chiesa. Ha prevalso il senso simbolico di questi testi, che vi legge, come in altre pagine *dell'Apocalisse*, una proiezione anche nel futuro di quella vittoria che i primi cristiani hanno sentito di vivere nel presente grazie alla loro speranza.

È così che la storia è stata vista sempre più chiaramente come un cammino verso una meta al di fuori di essa e non ad essa immanente. Si potrebbe esprimere questa visuale con una triplice persuasione: 1) la storia ha un senso, una direzione di cammino, non è un cumulo di fatti assurdi e vani; 2) questo senso non è puramente immanente, ma si proietta al di là di essa, è quindi oggetto non di calcolo ma di speranza; 3) questa visuale non estenua, ma solidifica il senso degli eventi contingenti: essi sono il luogo etico nel quale si decide il futuro metastorico dell'avventura umana.

Fin qui vedo che siamo andati dicendo molte cose simili, anche se con diversi accenti e riferendoci a diverse fonti. Mi rallegra questa consonanza sul "senso" che la storia ha e che fa sì che (cito parole Sue) «si possono amare le realtà terrene e credere - con carità - che ci sia ancora un posto per la Speranza».

Più difficile è rispondere alla domanda se c'è una "nozione" di speranza (e di responsabilità nostra nei confronti del domani) che possa essere comune a credenti e a non credenti. Essa deve esistere in qualche modo, in pratica, perché si vedono credenti e non credenti vivere il presente dandogli senso e impegnandosi con responsabilità. Ciò è particolarmente visibile quando ci si butta gratuitamente, a proprio rischio, in nome di valori alti, senza un tornaconto visibile. Vuol dire dunque che c'è un *humus* profondo a cui credenti e non credenti, pensanti e responsabili, entrambi attingono, senza che forse riescano a darvi lo stesso nome. Nel momento drammatico dell'azione importano più le cose che i nomi, e non vale sempre la pena fare una *quaestio de nomine* quando si tratta di difendere e promuovere valori essenziali per l'umanità.

Ma è ovvio che per un credente, in particolare cattolico, i nomi delle cose hanno importanza, perché non sono arbitrari, ma frutto di un atto di intelligenza e di comprensione che, se condiviso da un altro, porta al riconoscimento anche teoretico di comuni valori. Qui io ritengo che ci sia ancora molta strada da fare, e che

questa strada si chiami esercizio di intelligenza e coraggio nello scrutare insieme le cose semplici. Quanto ,spesso Gesù dice nei Vangeli: «Chi ha orecchi per intendere intenda!... fate attenzione!... non intendete e non capite ancora?» (Marco 4,9; 8,17 ecc.). Egli non fa appello a teorie filosofiche o a dispute di scuola ma a quell'intelligenza che è data a ciascuno di noi per capire il senso degli eventi e orientarsi. Ogni minimo progresso in questa intesa sulle grandi cose semplici segnerebbe un passo avanti anche nella condivisione delle ragioni della speranza.

Ancora una provocazione finale della Sua lettera mi colpisce: che funzione critica può assumere un pensiero della fine che non implichi disinteresse verso il futuro ma processo costante agli errori del passato? Mi pare chiaro che non è solo un pensiero di una fine imminente che può aiutarci a valutare criticamente ciò che è stato. Esso sarà, se mai, fonte di timore, di paura, di ripiegamento su di sé, o di fuga verso un futuro "altro", come appunto nella letteratura apocalittica.

Perché un pensiero della fine renda attenti al futuro come al passato da ricomprendere in maniera critica è necessario che questa fine sia "un fine", abbia il carattere di un valore finale decisivo, capace di illuminare gli sforzi del presente e darvi significato. Se il presente ha senso in rapporto a un valore finale riconosciuto e apprezzato, che io posso anticipare con atti di intelligenza e di responsabile scelta, esso mi permette anche di riflettere sugli errori del passato senza angoscia. So di essere in cammino, intravedo qualcosa della meta, almeno nei suoi valori essenziali, so che mi è dato di correggermi e di migliorarmi. L'esperienza mostra che non ci si pente se non di qualcosa di cui si è intravisto che si può far meglio. Rimane attaccato ai suoi errori chi non li riconosce come tali perché non vede nulla di meglio davanti a sé e si domanda allora perché dovrebbe lasciare ciò che ha.

Mi paiono questi tutti modi di coniugare quella parola "Speranza" che io non avrei forse osato di scrivere con la maiuscola se Lei non me ne avesse dato l'esempio. Non è dunque ancora il momento di lasciarsi ubriacare dalla televisione aspettando la fine. C'è ancora molto da fare insieme.

Carlo Maria Martini

marzo 1995

QUANDO INIZIA LA VITA UMANA?

Caro Carlo Maria Martini,

secondo le proposte iniziali di questa rivista, si ripresenta l'occasione del nostro colloquio trimestrale. Lo scopo di questi scambi epistolari è di individuare un terreno di discussione comune tra laici e cattolici (dove Lei, lo ricordo, parla come uomo di cultura e credente, e non in veste di principe della Chiesa). Ma mi chiedo se dobbiamo trovare solo punti di consenso. Vale la pena che ci chiediamo reciprocamente che cosa pensiamo sulla pena di morte o sul genocidio, per scoprire che su certi valori c'è un accordo profondo? Se dialogo deve esserci, dovrà pur svolgersi anche su quei confini in cui il consenso non c'è. Ma non basta: che per esempio un laico non creda nella Presenza reale e un cattolico ovviamente sì, non costituisce ragione di incomprensione, bensì di mutuo rispetto per le rispettive credenze. Il punto critico è là dove dal

dissenso possono nascere scontri e incomprensioni più profonde, che si traducono sul piano politico e sociale.

Uno di questi punti critici è il richiamo al valore della vita di fronte alla legislazione esistente sull'interruzione di gravidanza.

Quando si affrontano problemi di questa portata occorre mettere le carte in tavola, a scanso di equivoci: chi pone la domanda deve chiarire da che prospettiva la pone e che cosa si aspetta dall'interlocutore. Ecco dunque il primo chiarimento: a me non è mai accaduto, di fronte a una donna che si dichiarasse incinta a causa della mia collaborazione, di consigliare l'aborto o di acconsentire alla sua volontà di abortire. Se mai fosse accaduto, avrei fatto di tutto per persuaderla a dar vita a quella creatura, qualunque fosse stato il prezzo che insieme avremmo dovuto pagare. E questo perché ritengo che la nascita di un bambino sia una cosa meravigliosa, un miracolo naturale al quale si deve acconsentire. E tuttavia non mi sentirei di imporre questa mia posizione etica (questa mia disposizione passionale, questa mia persuasione intellettuale) a chiunque. Ritengo che ci siano momenti terribili, dei quali noi tutti sappiamo pochissimo (per cui mi astengo dal farne alcuna tipologia o casistica), in cui una donna ha diritto di prendere una decisione autonoma che concerne il suo corpo, i suoi sentimenti, il suo futuro.

Tuttavia altri si appellano ai diritti della vita: se in nome del diritto alla vita non possiamo consentire a nessuno di uccidere un proprio simile, e neppure di uccidere se stesso (non mi invischio a discutere i limiti della legittima difesa), parimenti non possiamo permettergli di arrestare il cammino di una vita iniziata.

E veniamo al secondo chiarimento: sarebbe malizioso se io - in questa sede - la invitassi a esprimere il Suo parere o a richiamarci al Magistero della Chiesa. La invito piuttosto a commentare alcune delle riflessioni che Le sottopongo, e ad apportarvi chiarimenti circa lo stato della dottrina. La bandiera della Vita, quando sventola, non può che commuovere tutti gli animi. Più di tutti, vorrei dire, quelli dei non credenti, persino degli atei più "fideistici", perché essi sono coloro che, non credendo ad alcuna istanza soprannaturale, trovano nell'idea di Vita, nel sentimento della Vita, l'unico valore, l'unica fonte di un'etica possibile. Eppure non c'è concetto più sfuggente, sfumato, o come sogliono dire oggi i *logici,fuzzy*. Come già sapevano gli antichi, si riconosce vita non solo là dove c'è un'apparenza di anima intellettuale, ma anche una manifestazione d'anima sensitiva e vegetativa. Anzi, esistono oggi quelli che si definiscono ecologisti radicali, per cui c'è una vita della Madre terra stessa, compresi i suoi monti e i suoi vulcani, a tal punto che essi si chiedono se la specie umana non debba scomparire, affinché il pianeta (che essa minaccia) sopravviva. Vi sono i vegetariani, che rinunciano al rispetto della vita vegetale per proteggere quella animale. Vi sono asceti orientali che proteggono la bocca per non inghiottire e distruggere microrganismi invisibili.

Recentemente, a un convegno, l'antropologo africano Harris Memel-Fote ricordava che l'atteggiamento normale del mondo occidentale è stato *cosmofagico* (bel termine: tendevamo e tendiamo a divorare l'universo); ora dovremmo disporci (e certe civiltà lo hanno fatto) a una qualche forma di *negoziiazione*: si tratta di vedere che cosa l'uomo può fare alla natura per sopravvivere, e che cosa non deve farle, perché essa sopravviva. Quando c'è negoziiazione è perché non c'è ancora regola fissa, si negozia per stabilirne una. Ecco, io credo che, al di là di certe posizioni estremistiche, noi negoziamo sempre (e più spesso emotivamente che non intellettualmente) il nostro concetto di rispetto della vita.

La maggior parte di noi proverebbe orrore a sgozzare un maiale, ma mangiamo tranquillamente prosciutto. Io non schiaccerei mai un millepiedi sul prato, ma mi comporto con violenza nei confronti delle zanzare. Arrivo a discriminare tra un'ape e una vespa (anche se entrambe possono minacciarmi, forse perché riconosco alla prima delle virtù che non riconosco alla seconda). Si dovrebbe dire che, se sfumato è il nostro concetto di vita vegetale o animale, non lo è quello di vita umana. Eppure il problema ha turbato teologi e filosofi nel corso dei secoli. Se per avventura una scimmia, opportunamente educata (o geneticamente manipolata), si dimostrasse in grado non dico di parlare, ma di digitare a un computer proposizioni sensate, sostenendo un dialogo, manifestando affetti, memoria, capacità di risolvere problemi matematici, reattività ai principi logici dell'identità e del terzo escluso, la riterremmo un essere quasi umano? Le riconosceremmo diritti civili? La considereremmo umana perché pensa e ama? Eppure non riteniamo necessariamente umano chi ama, e infatti uccidiamo animali pur sapendo che la madre "ama" i propri nati.

Quando inizia la vita umana? Esiste (oggi, senza tornare ai costumi degli spartani) un non credente che affermi che un essere è umano solo quando la cultura lo ha iniziato all'umanità, dotandolo di linguaggio e pensiero articolato (soli accidenti esterni dai quali, a detta di San Tommaso, è inferibile la presenza della razionalità e quindi di una delle differenze specifiche della natura umana), per cui non è delitto uccidere un bambino appena nato, che è appunto e soltanto "infante"? Non credo. Tutti considerano già come essere umano il neonato ancora legato al cordone ombelicale. Di quanto si può andare indietro? Se vita e umanità sono già nel seme (o addirittura, nel programma genetico) riteniamo che lo spreco del seme sia delitto pari all'omicidio? Non lo direbbe il confessore indulgente di un adolescente tentato, ma non lo dicono neppure le Scritture. Nel *Genesi* il peccato di Caino viene condannato attraverso una esplicita maledizione divina, mentre quello di Onan comporta la sua morte naturale per essersi sottratto al dovere di dar vita. D'altra parte, e Lei lo sa meglio di me, il Traducianismo predicato da Tertulliano, per cui l'anima (e con essa il peccato originale) si trasmette attraverso il seme, è stato ripudiato dalla Chiesa. Se ancora Sant'Agostino cercava di mitigarlo in una forma di Traducianismo *spirituale*, a poco a poco si è imposto il Creazionismo, secondo cui l'anima viene immessa direttamente da Dio nel feto a un momento dato della sua gestazione.

San Tommaso ha speso tesori di sottigliezza per spiegare come e perché debba essere così, ne è nata una lunga discussione su come il feto passi attraverso fasi puramente vegetative e sensitive, e solo al compiersi di queste si disponga a ricevere l'anima intellettuale in atto (mi sono appena riletto le belle questioni sia della *Summa* che del *Contra gentes*); e non vado a rievocare i lunghi dibattiti che si sono svolti per decidere a quale fase della gravidanza questa "umanizzazione" definitiva avvenga (anche perché non so sino a qual punto la teologia d'oggi sia ancora disposta a trattare il quesito in termini aristotelici di potenza e atto). Quello che voglio dire è che all'interno stesso della teologia cristiana si è posto il problema della soglia (esilissima) oltre la quale ciò che era una ipotesi, un germe - un buio articolarsi di vita ancora legato al corpo materno, un meraviglioso anelare alla luce, non diverso da quello del seme vegetale che nelle profondità della terra cerca di diventare fiore - a un certo punto deve essere riconosciuto come *animai rationale*, ancorché *mortale*. E lo stesso problema si pone il non credente, disposto a riconoscere che da quella ipotesi iniziale nasce pur sempre un essere umano. Non sono biologo (come non sono teologo) e non mi sento di fare alcuna affermazione sensata su questa soglia, e se ci sia davvero una soglia. Non c'è una teoria matematica delle catastrofi che sappia dirci se esiste un punto di ribaltamento, di esplosione subitanea, forse siamo condannati a sapere solo che c'è un processo, che il suo esito finale è il miracolo del nuovo nato, e che decidere a qual punto si abbia il diritto di intervenire su quel processo, e a quale non sia più lecito, non può esserci né chiarito né discusso. E dunque o la decisione non deve essere mai presa, o prenderla è un rischio di cui la madre risponde solo o davanti Dio o davanti al tribunale della propria coscienza e dell'umanità.

Ho detto che non intendevo richiederLe un pronunciamento. Le chiedo di commentare l'appassionata vicenda di alcuni secoli di teologia su una domanda che sta alla base stessa del nostro riconoscerci come consorzio umano. Quale è lo stato attuale del dibattito teologico in merito, ora che la teologia non si misura più con la fisica aristotelica, ma con le certezze (e le incertezze!) della scienza sperimentale moderna? Lei sa come tali questioni non implicino solo una riflessione sul problema dell'aborto, ma una serie drammatica di questioni novissime, sulla ingegneria genetica per esempio, e come di bioetica discutano oggi tutti, credenti e no. Come si pone oggi il teologo di fronte al creazionismo classico?

Definire che cosa sia, e dove inizi, la vita, è domanda per cui *ne va della nostra vita*. Pomi queste domande è un duro peso, morale, intellettuale ed emotivo - mi creda - anche per me.

Umberto Eco

giugno 1995

LA VITA UMANA PARTECIPA DELLA VITA DI DIO

Caro Umberto Eco,

giustamente Lei richiama, all'inizio della Sua lettera, lo scopo di questo colloquio epistolare. Si tratta di individuare un terreno di discussione comune tra laici e cattolici, affrontando anche quei punti dove non c'è consenso. Soprattutto quei punti da cui nascono incomprensioni profonde, che si traducono in conflitti sul piano politico e sociale. Sono d'accordo, purché si abbia il coraggio di smascherare anzitutto i malintesi che stanno alla radice delle incomprensioni. Sarà allora più facile confrontarsi sulle vere differenze. E ciò con tanta più passione e sincerità, quanto più ciascuno si lascia coinvolgere e mettere in questione dal tema trattato, disposto a "pagare di persona". Per questo apprezzo molto il Suo primo chiarimento sul tema della Vita: la nascita di un bimbo è «una cosa meravigliosa, un miracolo naturale al quale si deve acconsentire».

A partire da questa evidenza riconosciamo pure che il tema della Vita (dirò poi qualcosa su questa maiuscola da Lei usata) è certamente uno dei punti critici di conflitto, in particolare per quanto riguarda la legislazione sull'interruzione di gravidanza. Ma qui c'è già una prima fonte di malintesi. Altro è infatti parlare della vita umana e della sua difesa dal punto di vista etico, altro è domandarsi in quale modo concreto una legislazione potrà difendere al meglio questi valori in una determinata situazione civile e politica. Altra fonte di malintesi è quella che Lei chiama «la bandiera della Vita» che «quando sventola, non può che commuovere tutti gli animi». Penso che Lei sia d'accordo con me che le bandiere sono utili per indicare grandi ideali di ordine generale ma che non servono molto per risolvere questioni complesse in cui emergono conflitti di valori nell'ambito degli stessi ideali. Qui occorre una riflessione attenta, pacata, sensibile, paziente. I confini sono sempre terreni infidi. Mi ricordo che da ragazzo, facendo qualche passeggiata sulle montagne di confine della Valle d'Aosta, mi sorprendevo a pensare su quale fosse realmente il punto esatto del limite tra due nazioni. Non vedevo come fosse umanamente determinabile. Eppure le nazioni esistevano, e ben differenti.

Terza fonte di malintesi è, a mio avviso, la confusione tra l'uso largo, "analogico" (così direbbero gli Scolastici, e li cito con fiducia perché Lei mi assicura di aver riletto pagine della *Summa* e del *Contra Gentes*) del termine 'Vita' e l'uso ristretto e proprio del termine 'vita umana'. Nel primo senso si intende ogni vivente nel cielo, sulla terra e sotto terra, e talora anche la "Madre terra" stessa nei suoi sussulti, nella sua fecondità, nel suo respiro. L'inno ambrosiano della notte del giovedì canta, riferendosi al primo capitolo della *Genesi*: «Al quarto giorno tutto ciò che vive / hai tratto, o Dio, dall'acque primordiali: / guizzano i pesci nel mare / gli uccelli si rincorrono nell'aria». Ma non è questo concetto largo di 'Vita' che è ora in questione, per quanto vi possano essere anche qui differenze culturali e persino religiose. Il bruciante problema etico riguarda la "vita umana".

Ma anche su questo punto è necessario fare chiarezza. Si pensa talora e si scrive che la vita umana è per i cattolici il supremo valore. Uri simile modo di esprimersi è per lo meno impreciso. Non corrisponde ai Vangeli, che dicono: «non temete coloro che uccidono il corpo, ma non hanno potere di uccidere l'anima» (Matteo, 10,28): La vita che ha supremo valore per i Vangeli non è quella fisica e neppure quella psichica (per cui i Vangeli usano i termini greci *bios* e *psyché*) ma la vita divina comunicata all'uomo (quella per cui è usato il termine *zoé*). I tre termini sono accuratamente distinti nel Nuovo Testamento e i primi due sono subordinati al terzo: «Chi ama la sua vita (*psyché*) la perde e chi odia la sua vita (*psyché*) in questo mondo la conserverà per la vita eterna (*zoé*)» (Giovanni 12,25). Perciò quando diciamo 'Vita' con la maiuscola dovremmo intendere anzitutto quella suprema e concretissima Vita ed Essere che è Dio stesso. È questa la Vita che Gesù attribuisce a sé («Io sono la Via, la Verità e la Vita», Giovanni 14,6) e di cui ogni uomo e donna sono chiamati a essere partecipi. Il

valore supremo in questo mondo è l'uomo vivente della vita divina.

Di qui si comprende il valore della vita umana fisica nella concezione cristiana: è la vita di una persona chiamata a partecipare alla vita di Dio stesso. Per un cristiano il rispetto della vita umana fin dalla sua prima individuazione non è un sentimento generico (Lei parla di «disposizione personale», di «persuasione intellettuale»), ma l'incontro con una precisa responsabilità: quella di questo vivente umano concreto la cui dignità non è affidata soltanto a una mia benevola valutazione o a un impulso umanitario, ma a una chiamata divina. È qualcosa che non è solo "me" o "mio" o "dentro di me" ma davanti a me.

Ma quando mi trovo davanti a un vivente concreto che posso chiamare umano, su cui si posa la benevolenza divina? Lei ricorda giustamente che «tutti considerano già come essere umano il neonato ancora legato al cordone ombelicale». Ma «di quanto si può tornare indietro?» Dove sta la "soglia?" Lei richiama giustamente le sottili riflessioni di Tommaso sulle diverse fasi dello sviluppo del vivente. Non sono filosofo né biologo e non voglio addentrarmi in tali questioni. Ma tutti sappiamo che oggi si conosce meglio il dinamismo dello sviluppo umano e la chiarezza delle sue determinazioni genetiche a partire da un punto che, almeno teoricamente, può essere precisato. A partire dal concepimento nasce infatti un essere nuovo. Nuovo significa diverso dai due elementi che, unendosi, lo hanno formato. Tale essere inizia un processo di sviluppo che lo porterà a diventare quel «bambino, cosa meravigliosa, miracolo naturale al quale si deve acconsentire». È questo l'essere di cui si tratta, fin dall'inizio. C'è una continuità nell'identità.

Al di là delle discussioni scientifiche e filosofiche, sta il fatto che ciò che è aperto a un così grande destino, di essere chiamato per nome da Dio stesso, è degno fin dall'inizio di un grande rispetto. Non vorrei appellarmi qui a un generico "diritto alla Vita", che può rimanere freddo e impersonale. Si tratta di una concreta responsabilità verso chi è il termine di un grande e personale amore, e quindi di responsabilità verso "qualcuno". In quanto chiamato e amato, questo qualcuno ha già un volto, è oggetto di affetto e di cura. Ogni violazione di questa esigenza di affetto e di cura non può essere vissuta che in un conflitto, in una profonda sofferenza, in una dolorosa lacerazione. Ciò che diciamo è che occorre fare di tutto perché questo conflitto non si verifichi, perché questa lacerazione non si produca. Sono ferite che si rimarginano assai difficilmente, forse mai. Chi ne porta i segni è anzitutto la donna, a cui per prima e in forma fiduciale viene affidato quanto di più debole e di più nobile c'è al mondo.

Se qui sta il problema etico e umano, il problema civile conseguente sarà: come aiutare le persone e la società intera a evitare il più possibile queste lacerazioni? come sostenere chi si trova in un apparente o reale conflitto di doveri, perché non ne sia schiacciato?

Lei conclude dicendo: «definire che cosa sia, e dove inizi la vita, è domanda per cui *ne va della nostra vita* ». Sono d'accordo, almeno sul 'che cosa' e ho già detto la mia risposta. Il 'dove' può rimanere misterioso, ma è sottoposto al valore del 'che cosa'. Quando qualcosa è di sommo valore, merita sommo rispetto. Di qui occorre partire per ogni casistica dei casi limite, che sarà sempre arduo affrontare ma che, partendo da qui, non sarà mai affrontata con leggerezza.

Ma rimane una domanda: io ho fortemente sottolineato che per il Nuovo Testamento non è la vita fisica in sé che conta, ma la vita che Dio comunica. Come può esserci dialogo su un punto così preciso di dottrina "rivelata"? Una risposta la trovo già in tante delle Sue affermazioni che esprimono l'angoscia e la trepidazione che ciascuno prova quando è di fronte al destino di una vita umana, in qualunque momento della sua esistenza. Esiste una splendida metafora che dice laicamente quanto è comune, nel profondo, a cattolici e laici: la metafora del "volto". Levinas ne ha parlato in termini accorati, come di un'istanza irrefutabile. Ma vorrei ricordare una parola di Italo Mancini in uno dei suoi ultimi libri *Tornino i volti*, quasi un suo testamento: «Il nostro mondo, per viverci, amare, santificarci, non è dato da una neutra teoria dell'essere, non è dato dagli eventi della storia o dai fenomeni della natura, ma è dato dal-*l'esserci* di questi inauditi centri di alterità che sono i volti, volti da guardare, da rispettare, da accarezzare».

Carlo Maria Martini

giugno 1995

IMASCHIE LE FEMMINE SECONDO LA CHIESA

Caro Martini,

eccoci a riprendere la nostra conversazione, e Le confesso che mi spiace un poco che la redazione abbia deciso che debba sempre essere io a cominciare: ho l'impressione di essere petulante. Forse la redazione soggiace a un banale cliché per cui i filosofi sono specializzati nel formulare domande di cui non conoscono le risposte, mentre un pastore d'anime è per definizione colui che ha sempre la risposta giusta. Fortunatamente Lei, nelle sue lettere precedenti, ha dimostrato quanto problematica e sofferta possa essere la riflessione di un pastore d'anime, e quindi ha disilluso coloro che s'attendevano da Lei l'esercizio di una funzione oracolare.

Prima di porLe una questione per la quale non ho risposta, vorrei porre alcune premesse. Quando una qualsiasi autorità religiosa di qualsiasi confessione si pronuncia su problemi che concernono i principi dell'etica naturale, i laici debbono riconoscerle questo diritto: possono consentire o non consentire sulla sua posizione, ma non hanno nessuna ragione per contestarle il diritto di esprimerla, anche se si esprime come critica al modo di vivere del non credente. I laici hanno ragione di reagire in un solo caso: quando una confessione tenda a imporre ai non credenti (o ai credenti di altra fede) dei comportamenti che le leggi dello Stato o della loro religione non proibiscono, o a proibirne altri che le leggi dello Stato o della loro religione invece consentono.

Non ritengo esista il diritto inverso. I laici non hanno diritto di criticare il modo di vivere di un credente - salvo, come sempre, il caso in cui esso vada contro le leggi dello Stato (per esempio il rifiuto di sottoporre i propri figli ammalati a trasfusione del sangue) o si opponga ai diritti di chi pratica una fede diversa. Il punto di vista di una confessione religiosa si esprime sempre nella proposta di un modo di vita ritenuto ottimale, mentre dal punto di vista laico si dovrebbe ritenere ottimale qualsiasi modo di vita che sia effetto di una libera scelta, purché essa non precluda le scelte altrui.

In linea di principio ritengo che nessuno abbia diritto di giudicare gli obblighi che varie confessioni impongono ai loro fedeli. Io non ho nessuna ragione di obiettare al fatto che la religione musulmana proibisca il consumo di sostanze alcoliche; se non sono d'accordo, non mi faccio musulmano. Non vedo perché i laici debbano scandalizzarsi perché la Chiesa cattolica condanna il divorzio: se vuoi essere cattolico non divorzi, se vuoi divorziare fatti protestante, reagisci solo se la Chiesa vuole impedire di divorziare a te che non sei cattolico. Io confesso che sono persino irritato di fronte agli omosessuali che vogliono essere riconosciuti dalla Chiesa, o ai preti che vogliono sposarsi. Io quando entro in una moschea mi tolgo le scarpe, e a Gerusalemme accetto che in alcuni edifici, al sabato, gli ascensori vadano avanti da soli fermandosi automaticamente a ogni piano. Se voglio tenere le scarpe o comandare l'ascensore a mio piacimento, vado da un'altra parte. Ci sono ricevimenti (laicissimi) in cui è richiesto lo smoking, e sta a me decidere se voglio piegarmi a un costume che mi irrita, perché ho una ragione impellente per partecipare a quell'evento, o se voglio affermare la mia libertà standomene a casa.

Se poi nasce un movimento di preti che ritengono che, su materie non dogmatiche come il celibato ecclesiastico, la decisione non spetti al Papa ma alla comunità dei fedeli raccolti intorno ai propri vescovi, e intorno a questo movimento nasce la solidarietà di moltissimi credenti praticanti, io mi rifiuterò di firmare un appello in loro favore. Non perché sia insensibile ai loro problemi, ma perché non appartengo alla loro comunità e non ho il diritto di mettere il naso in questioni che sono squisitamente ecclesiali.

Questo detto, è cosa ben diversa, per il laico sensibile, cercare di capire perché la Chiesa approva o disapprova certe cose. Se invito a cena un ebreo ortodosso (per esempio ve ne sono moltissimi tra i miei

colleghi americani che si occupano di filosofia del linguaggio) mi premuro (per ragioni di cortesia) di chiedergli in anticipo quali cibi è disposto a mangiare, ma ciò non impedisce che poi gli chieda chiarimenti sulla cucina *kosher*, per capire perché deve evitare certi cibi che a prima vista a me parevano consumabili anche da un rabbino. Così a me pare legittimo che un laico possa chiedere al Papa perché la Chiesa è contro la limitazione delle nascite, contro l'aborto, contro l'omosessualità. Il Papa mi risponde e io debbo ammettere che, dal momento che si è deciso di dare una determinata interpretazione del precetto *crescite et multiplicamini*, la sua risposta è coerente. Potrei scrivere un saggio per proporre una ermeneutica alternativa, ma sino a che la Chiesa non consente con la mia interpretazione, ha il coltello dalla parte del manico, ovvero lo stilo dalla parte dello scoliaste.

Ed ecco che vengo alla mia questione. Non sono riuscito a trovare ancora nella dottrina delle ragioni persuasive per cui le donne debbano essere escluse dal sacerdozio. Se la Chiesa vuole escludere le donne dal sacerdozio - lo ripeto - ne prendo atto, e rispetto la sua autonomia in materie così delicate. Se fossi una donna e volessi a ogni costo diventare sacerdotessa, passerei al culto di Iside, senza cercare di forzare la mano al Papa. Ma come intellettuale, come lettore (da lunga data) delle Scritture, coltivo delle perplessità che vorrei veder chiarite.

Non vedo ragioni scritturali. Se leggo *Esodo* 29 e 30, nonché il *Letifico*, apprendo che il sacerdozio è stato affidato ad Aronne e ai suoi figli, e non alle loro mogli (e che d'altra parte, anche a voler seguire, secondo Paolo *Agli ebrei*, non l'ordine di Aronne ma l'ordine di Melchisedec - che oltretutto gode di una precedenza storico-scritturale, vedi *Genesi* 14 - le cose non cambiano).

Ma a voler leggere la Bibbia come un fondamentalista protestante, dovrei dire con il *Levitico* che i sacerdoti «non si raderanno né capo né barba» e poi andare in crisi leggendo *Ezechiele* 44, 20, secondo cui invece dovrebbero accorciarsi la chioma; inoltre per entrambi i testi non possono avvicinarsi ai cadaveri. E da buon fondamentalista dovrei richiedere che un sacerdote (anche cattolico) si attenga al *Levitico*, secondo cui i sacerdoti possono prendere moglie, o a *Ezechiele*, secondo cui possono sposare solo una vergine o la vedova di un altro sacerdote.

Ma anche un credente ammette che l'autore biblico scriveva adattando e cronache degli eventi e argomenti alle possibilità di comprensione e agli usi della civiltà cui si rivolgeva, per cui se Giosuè avesse detto «Fermati o terra!» o addirittura «Si sospenda la legge newtoniana della gravitazione universale!» lo avrebbero preso per matto. Gesù ha detto che occorreva pagare il tributo a Cesare, perché così gli suggeriva l'assetto politico del Mediterraneo, ma questo non significa che un cittadino europeo abbia oggi il dovere di pagare le tasse all'ultimo discendente degli Asburgo, e ogni sacerdote avveduto gli dirà che va all'inferno (spero) se sottrae il dovuto tributo al ministero delle Finanze del proprio Paese. Il nono comandamento proibisce di desiderare la donna d'altri, ma il magistero della Chiesa non ha mai messo in dubbio che esso si rivolgesse, per sineddoche, anche alle donne, proibendo loro di desiderare l'uomo di un'altra.

Così è ovvio, anche per il credente, che se Dio decide di far incarnare la seconda persona della Santissima trinità in Palestina, e in quell'epoca, non può fare a meno di farla incarnare come maschio, altrimenti la sua parola non avrebbe goduto di alcuna autorità. Credo che Lei non neghi che, se per imperscrutabile piano divino, Cristo si fosse incarnato in Giappone, avrebbe consacrato il riso e il sakè, e il mistero dell'Eucaristia rimarrebbe quello che è. Se Cristo si fosse incarnato qualche secolo dopo, quando godevano di gran credito profetesse montaniste come Priscilla e Maximilla, forse avrebbe potuto incarnarsi in forma femminile, e così forse sarebbe accaduto in una civiltà romana che teneva in gran conto le Vestali. Per negare questo occorrerebbe affermare che la femmina è un essere impuro. Se qualcuno in alcune civiltà o in alcune epoche lo ha fatto, non è certo l'attuale Pontefice.

Possono essere addotte ragioni simboliche: siccome il sacerdote è immagine di Cristo, sacerdote per eccellenza, e Cristo era maschio, per preservare la gravidanza di questo simbolo il sacerdozio deve essere prerogativa maschile. Ma davvero il piano della Salvezza deve seguire le leggi dell'iconografia, o dell'iconologia?

Visto che è indubbio che Cristo si è sacrificato e per maschi e per femmine e che, in spregio ai costumi dei suoi tempi, ha conferito privilegi altissimi alle sue seguaci di sesso femminile, visto che la sola creatura umana

nata immune dal peccato originale è una donna, visto che è alle donne e non agli uomini che Cristo è apparso in prima istanza dopo la sua resurrezione, non sarebbe questa una chiara indicazione che egli, in polemica con le leggi del suo tempo, e nella misura in cui poteva ragionevolmente violarle, ha voluto dare alcune chiare indicazioni circa la parità dei sessi, se non di fronte alle leggi e i costumi storici, almeno rispetto al piano della Salvezza? Badi che non oso neppure avventurarmi nella *vexata quaestio* se quel termine *Elohim* che appare all'inizio del *Genesi* sia singolare o plurale, e dica grammaticalmente che Dio aveva un sesso (e del pari mi limito a giudicare pura figura retorica, senza implicazioni teologiche, l'affermazione di Giovanni Paolo I per cui Dio sarebbe una Madre).

L'argomento simbolico non mi soddisfa. Né mi soddisfa l'argomento arcaico per cui la donna in certi momenti della sua vita secerne impurità (anche se l'argomento è stato sostenuto in passato, come se una donna che ha le proprie mestruazioni o partorisce nel sangue fosse più impura di un sacerdote maschio con l'Aids).

Quando mi trovo così smarrito su questioni di dottrina io ricorro all'unica persona di cui mi fido, che è Tommaso di Aquino. Ora Tommaso, che prima di essere dottore angelico era un uomo di straordinario buon senso, a più riprese si trova ad affrontare il problema se il sacerdozio sia solo prerogativa maschile. Per limitarci alla *Summa theologiae*, se lo chiede in II—11, 2, e si trova di fronte all'affermazione paolina (neppure i santi sono perfetti) per cui le donne nell'assemblea ecclesiale debbono tacere, né possono insegnare. Ma Tommaso trova nei *Proverbi* che «*Unigenitus fui coram matrem meam, ea docebat me*». Come ne esce? Accettando l'antropologia del suo tempo (e che doveva fare?): il sesso femminile deve essere sottomesso a quello maschile, e le femmine non sono perfette in sapienza.

In III, 31,4 Tommaso si chiede se la materia del corpo di Cristo potesse essere assunta da un corpo femminile (Lei sa che circolavano teorie gnostiche per cui Cristo era passato attraverso il corpo di Maria come l'acqua attraverso un tubo, come attraverso un veicolo casuale, senza esserne toccato, senza essere inquinato da alcuna *immunditia* connessa alla fisiologia del parto). Tommaso ricorda che se Cristo doveva essere un essere umano *convenientissimum tamen fuit ut de foemina carnem acciperet* perché, teste Agostino, «la liberazione dell'uomo deve apparire in entrambi i sessi». E però non riesce a liberarsi dall'antropologia del suo tempo, e continua ad ammettere che Cristo doveva essere uomo perché il sesso maschile è il più nobile.

Ma Tommaso sa andare al di là dell'inevitabile antropologia dei tempi suoi. Non può negare che i maschi siano superiori e più atti alla sapienza delle femmine, ma si arrabatta a più riprese per decidere come mai alle femmine sia stato concesso il dono della profezia, e alle abbadesse la direzione d'anime e l'insegnamento, e ne esce con cavilli eleganti e sensati. Però non pare convinto e, con l'astuzia che gli è propria, risponde indirettamente, ovvero fa finta di non ricordarsi che aveva risposto in anticipo, in I, 99, 2: se il sesso maschile è il migliore, perché nello stato primigenio, prima del peccato originale, Dio ha permesso che nascessero delle femmine? E risponde che era giusto che nello stato primigenio apparissero e uomini e femmine. Non per garantire la continuità della specie, dato che gli uomini erano immortali e non era necessario introdurre la bisessualità come condizione di sopravvivenza della specie. È perché (vedi *Supplementum* 39, 1, che non è di mano sua, ma a questa opinione Tommaso ricorre anche altrove) «il sesso non sta nell'anima», e infatti per Tommaso il sesso era un accidente che sopravveniva a uno stadio avanzato della gestazione. Era necessario, e giusto, creare due sessi perché (e questo viene chiarito in III, 4, *respondeo*) c'è una combinatoria esemplare nella generazione degli umani: il primo uomo fu concepito senza né maschio né femmina, Eva nasce dal maschio senza l'apporto della femmina, Cristo da una femmina senza l'apporto del maschio, ma tutti gli altri uomini nascono da un maschio e da una femmina. E, tranne quelle tre mirabili eccezioni, la regola è questa, e questo è il piano divino.

In IH, 67, 4 Tommaso si chiede se la donna possa battezzare, e liquidava facilmente le obiezioni che la tradizione gli propone: è Cristo colui che battezza, ma siccome (come Tommaso deriva da Paolo *Colossesi* 3, 11, ma in effetti è detto più chiaramente in *Galati* 3, 28) «*in Christo non est masculus neque foemina*», così come può battezzare un maschio, così può battezzare una femmina. Poi (potenza delle opinioni correnti!) concede che, siccome «*caput mulieris est vir*», se vi sono dei maschi presenti la donna non deve battezzare. Ma nell'*ad primum* distingue molto chiaramente tra ciò che a una donna 'non è permesso' (in linea di consuetudine) e ciò che essa 'può' però fare (in linea di diritto). E in *ad tertium* chiarisce che, se è vero che nell'ordine del carnale la

donna è principio passivo e solo il maschio è principio attivo nell'ordine spirituale, in quanto sia uomo che donna agiscono per virtù di Cristo, questa distinzione gerarchica non vale.

Purtuttavia, in *Supplementum* 39,1 (ma ricordo che non è di sua mano) ponendosi direttamente la questione se la donna possa ricevere gli ordini sacerdotali, risponde ricorrendo ancora una volta all'argomento simbolico: il sacramento è anche un segno, e per la sua validità non si richiede solo la 'cosa', ma anche il 'segno della cosa': e siccome nel sesso femminile non viene significata alcuna eminenza, poiché la donna vive in stato di soggezione, non si possono conferire gli ordini a una donna.

È vero che, in una questione che non ricordo, Tommaso usa anche l'argomento *propter libidinem*: in altri termini, che se il sacerdote fosse donna i fedeli (maschi!) si ecciterebbero vedendola. Ma siccome i fedeli sono anche femmine, che dire delle fanciulle che potrebbero eccitarsi alla vista di un 'prete bello' (Le ricordo le pagine di Stendhal nella *Chartreuse* sui fenomeni di incontinenza passionale suscitati dalle prediche di Fabrizio del Dongo)? La storia dell'ateneo bolognese riporta di una Novella d'Andrea, che avrebbe tenuto cattedra nel XIV secolo, obbligata a insegnare dietro a un velo per non distrarre gli studenti con la sua bellezza. Mi permetta di ritenere che la Novella non fosse di insostenibile venustà, ma che fossero gli studenti a essere propensi a una certa goliardica indisciplinazione. Quindi si trattava di educare gli studenti, o si tratta di educare i fedeli, non di escludere le donne dalla *gratia sermonis*.

Insomma, la mia impressione è che neppure Tommaso sapesse dire con esattezza perché il sacerdozio dovesse essere prerogativa maschile, salvo assumere (come lui faceva, e non poteva non fare, secondo le idee del suo tempo) che gli uomini fossero superiori per intelligenza e dignità. Ma non mi pare che questa sia la posizione attuale della Chiesa. Mi pare piuttosto la posizione della società cinese che, lo abbiamo appreso di recente, e con orrore, tende a eliminare le neonate femmine per mantenere in vita i neonati maschi.

Ecco le mie perplessità. Quali sono le ragioni dottrinali per interdire il sacerdozio alle donne? Se vi fossero semplici ragioni storiche, di opportunità simbolica, perché i fedeli sono ancora assuefatti all'immagine di un sacerdote maschio, non ci sarebbero ragioni di mettere fretta alla Chiesa, che ha tempi lunghi (anche se mi piacerebbe conoscere una data, prima della Resurrezione della Carne).

Ma il problema evidentemente non è mio. Io sono solo un curioso. C'è però l'altra metà del Cielo (come dicono i cinesi) che forse è più ansiosa.

Umberto Eco

ottobre 1995

LA CHIESA NON SODDISFA ATTESE, CELEBRA MISTERI

Caro Eco,

ancora una volta è toccato a Lei cominciare questo dialogo. Ma non ritengo vi siano ragioni ideologiche che definiscono a chi tocca cominciare, bensì problemi pratici. Nel mese di settembre ho avuto una serie di impegni all'estero e può darsi che la redazione abbia trovato più semplice raggiungere Lei. Da parte mia coltivo una

domanda che vorrei farLe e che tengo in serbo per la prossima volta: è una domanda alla quale proprio non so rispondere e sulla quale non mi soccorre neppure quella "funzione oracolare" che talora, come Lei nota, a torto si attribuisce ai pastori. Al massimo la funzione oracolare potrebbe essere attribuita ai profeti: ma essi oggi, ahimè, sono rari.

La domanda, dunque, che ho in animo di farLe riguarda il fondamento ultimo dell'etica per un laico. Vorrei tanto che tutti gli uomini e le donne di questo mondo avessero chiari fondamenti etici per il loro operare e sono convinto che vi sono non poche persone che agiscono rettamente, almeno in determinate circostanze, senza riferirsi a un fondamento religioso della vita. Ma non riesco a comprendere quale giustificazione ultima diano del loro operare.

Ma lasciando per ora da parte questo interrogativo che mi riservo di illustrare in una prossima lettera, se mi sarà dato di avere la prima battuta, vengo a quelle riflessioni che Lei premette alla "domanda calda" sul sacerdozio delle donne. Lei dichiara di rispettare come laico i pronunciamenti delle confessioni religiose su principi e problemi di etica naturale, ma di non ammettere l'imposizione ai non credenti o ai credenti di altra fede di comportamenti che le leggi dello Stato non proibiscono. Mi sento senz'altro d'accordo con lei. Ogni imposizione dall'esterno di principi o comportamenti religiosi a chi non è consenziente viola la libertà della coscienza. Dirò anzi di più: se queste imposizioni ci fossero state nel passato, in contesti culturali diversi da quelli odierni e per ragioni che oggi noi non possiamo più condividere, è giusto che una confessione religiosa ne faccia ammenda.

È questa la posizione coraggiosa assunta da Giovanni Paolo II nella lettera sul prossimo giubileo del Duemila, dal titolo *Tertio millennio adveniente*, in cui dice: «Un altro capitolo doloroso sul quale i figli della Chiesa non possono non tornare con animo aperto al pentimento, è costituito dall'acquiescenza manifestata, specie in alcuni secoli, a *metodi di intolleranza e persino di violenza* nel servizio della verità... È vero che un corretto giudizio storico non può prescindere da un'attenta considerazione dei condizionamenti culturali del momento... Ma la considerazione delle circostanze attenuanti non esonera la Chiesa dal dovere di rammaricarsi profondamente per le debolezze di tanti suoi figli... Da quei tratti dolorosi del passato emerge una lezione per il futuro, che deve indurre ogni cristiano a tenersi ben saldo all'aureo principio dettato al concilio (*Dignitatis humanae* 1): "la verità non si impone che in forza della stessa verità, la quale penetra nelle menti soavemente e insieme con vigore"» (n. 35).

Farei tuttavia una precisazione importante su quanto Lei afferma parlando di "leggi dello Stato". Sono d'accordo sul principio generale che una confessione religiosa deve muoversi nell'ambito delle leggi dello Stato e che d'altro canto i cittadini non hanno il diritto di censurare i modi di vita di un credente che rimangano nel quadro di queste leggi. Ma ritengo (e son certo che anche Lei ne conviene) che non si può parlare di "leggi dello Stato" come di qualcosa di assoluto e immutabile. Le leggi esprimono la coscienza comune della maggioranza dei cittadini e tale coscienza comune è sottoposta al libero gioco del dialogo e delle proposte alternative, a cui sottostanno (o possono sottostare) profonde convinzioni etiche. È perciò ovvio che movimenti di opinione e quindi anche confessioni religiose possano cercare di influire democraticamente sul tenore delle leggi che non ritengono corrispondenti a un ideale etico che a loro appare non semplicemente come confessionale ma condivisibile da tutti i cittadini. Sta qui il delicato gioco democratico che prevede una dialettica tra opinioni e credenze, nella speranza che da questo scambio cresca quella coscienza morale collettiva che sta alla base di un'ordinata convivenza.

È in questo senso che io colgo volentieri la Sua "domanda calda" sul sacerdozio negato alle donne dalla Chiesa cattolica: perché Lei la pone giustamente come frutto del desiderio di un laico sensibile di cercare di capire perché la Chiesa approva o disapprova certe cose. Anche se qui non si tratta di un problema etico, ma teologico. Si tratta di capire perché la Chiesa cattolica, e con essa tutte le Chiese dell'Oriente, cioè in pratica tutte le Chiese che si richiamano a una tradizione bimillenaria, continuano a seguire da sempre una certa prassi culturale per cui le donne sono escluse dal sacerdozio.

Lei dice di non essere ancora riuscito a trovare nella dottrina delle ragioni persuasive per questo fatto, pur rispettando da parte Sua l'autonomia della Chiesa in materie così delicate. Ed espone le sue perplessità riguardanti l'interpretazione delle Scritture, le cosiddette ragioni teologiche, le ragioni simboliche o addirittura

tratte dalla biologia, per esaminare infine con acutezza alcune pagine di San Tommaso in cui anche quest'uomo «di straordinario buon senso» sembra indulgere ad argomentazioni poco coerenti.

Rivediamo con calma tutti questi punti, anche se rinuncerò ad addentrarmi in considerazioni molto sottili: non perché non le ami o le ritenga superflue, ma perché temo che altrimenti questa lettera, che fa parte di un epistolario pubblico, non troverà lettori. Già mi domando se coloro che non conoscono bene le Scritture né tanto meno San Tommaso siano stati in grado di seguire quanto Lei dice al proposito: ma sono lieto che Lei abbia tirato fuori questi testi perché in essi mi trovo a mio agio e anche perché spero che qualche lettore sarà invogliato almeno a sfogliarli.

Veniamo dunque alle Scritture. Lei richiama anzitutto un principio generale ermeneutico, che cioè i testi vanno interpretati non secondo il letteralismo fondamentalista ma tenendo conto del tempo e ambiente in cui sono stati scritti. Sono pienamente d'accordo su questo principio e sui vicoli ciechi in cui va a cacciarsi una esegesi fondamentalista. Ma vorrei obiettare che neppure un fondamentalista si sentirebbe a disagio sulla regola da Lei ricordata riguardante la capigliatura e la barba dei sacerdoti.

Lei cita *Ezechiele* 44, 20 e il libro del *Levitico* (penso si riferisca a *Lev* 19,27-28; 21,5 cfr. anche *Dt* 14,1) per dire che se si dovessero interpretare alla lettera questi testi si avrebbe una contraddizione: la barba incolta per il *Levitico* e il taglio regolare per *Ezechiele*. Ma a me (e a molti esegeti) sembra che in questa questione di dettaglio (citata qui a solo titolo di esempio) *Ezechiele* non intenda contraddire il *Levitico*: quest'ultimo intende proibire certi riti di lutto di origine probabilmente pagana (il testo di 21, 5 va tradotto «non si faranno tonsure sul capo né si raderanno ai lati la barba né si faranno incisioni nella carne» ed *Ezechiele* fa probabilmente riferimento a questa stessa norma). Non dico questo né a difesa dei fondamentalisti né per favorire questa o quella acconciatura, ma per indicare che non è sempre facile dire che cosa la Bibbia voglia dire su certi punti particolari né decidere se su un dato argomento essa parli in accordo con gli usi del tempo o per indicare una condizione permanente del popolo di Dio.

Per quanto riguarda il nostro tema gli esegeti che hanno cercato nella Bibbia argomenti positivi per il sacerdozio delle donne si sono sempre trovati in difficoltà.

Che cosa dire sugli argomenti che si potrebbero chiamare "teologici" e che Lei esemplifica con il riso e il sakè, che sarebbero potuti diventare materia dell'eucarestia se «per imperscrutabile disegno divino, Cristo si fosse incarnato in Giappone». Ma la teologia non è la scienza dei possibili o "di ciò che sarebbe potuto accedere se...": essa non può che partire dai dati positivi e storici della Rivelazione e cercare di capirli. In questo senso è innegabile che Gesù Cristo ha scelto i dodici apostoli. Di qui occorre partire per determinare ogni altra forma dell'apostolato nella Chiesa. Non si tratta di cercare ragioni a priori, ma di accettare che Dio si è comunicato in un certo modo e in una certa storia e che questa storia nella sua singolarità ancora oggi ci determina.

Nella stessa linea convengo con Lei che le ragioni simboliche, almeno così come sono state finora esposte, non sono a priori convincenti. Lei giustamente ricorda i privilegi altissimi che Cristo ha conferito alle donne che lo hanno seguito e a cui è apparso per primo dopo la sua risurrezione. In polemica con le leggi del suo tempo, Gesù Cristo ha dato alcune chiare indicazioni circa la parità dei sessi. Tutto questo è un dato di fatto da cui la Chiesa nel tempo deve trarre tutte le opportune conseguenze e noi non possiamo pensare di avere già del tutto reso ragione alla forza di questi principi operativi. È certamente superato anche l'argomento arcaico di tipo biologico.

Perciò anche San Tommaso, che era uomo di grande dottrina e di grande buon senso ma non poteva andare molto di là delle concezioni scientifiche del suo tempo e neppure di tutte le abitudini mentali dei suoi contemporanei, non sa proporre argomenti che siano oggi per noi persuasivi. Rinuncio a seguirLa nell'analisi sottile che Lei fa di diversi passi della *Summa* non perché non le trovi interessanti, ma perché temo che il lettore non ci segua. Ma dalla sua analisi appare che San Tommaso era un po' come combattuto interiormente tra diversi principi e si sforzava di trovare ragioni per la prassi della Chiesa ma con la coscienza di non essere del tutto convincente. Soprattutto gli faceva ostacolo il principio che «*sexus masculinus est nobilior quam femininus*» (*Summa* 3, 31, 4 *ad primum*), che da una parte egli applicava come evidente per il suo tempo e che dall'altra contrastava con le prerogative date da Cristo e nella Chiesa alle donne. Oggi un tale principio ci appare superato e perciò cadono quelle ragioni teologiche che egli ne derivava.

Ma allora, Lei mi domanderà, che cosa ne segue? Ne segue una cosa molto semplice e molto importante: che cioè una prassi della Chiesa che è profondamente radicata nella sua tradizione e che non ha mai avuto reali eccezioni in due millenni di storia non è legata solo a ragioni astratte o a priori, ma a qualcosa che riguarda il suo stesso mistero. Il fatto stesso cioè che tante delle ragioni portate lungo i secoli per dare il sacerdozio solo a uomini non siano oggi più riproponibili mentre la prassi stessa persevera con grande forza (basta pensare alle crisi che persino fuori della Chiesa cattolica, cioè nella comunione anglicana, sta provocando la prassi contraria) ci avverte che siamo qui di fronte non a ragionamenti semplicemente umani, ma al desiderio della Chiesa di non essere infedele a quei fatti salvifici che l'hanno generata e che non derivano da pensieri umani ma dall'agire stesso di Dio.

Ciò comporta due conseguenze importanti a cui l'attuale pontefice si sta attenendo strettamente. Da una parte si tratta di valorizzare il ruolo e la presenza delle donne in tutti gli aspetti della vita della società e della Chiesa, ben al di là di quanto non sia stato fatto finora. Dall'altra si tratta di penetrare nella comprensione della natura del sacerdozio e dei ministeri ordinati molto più profondamente di quanto non sia avvenuto nei secoli passati. Mi permetto qui di citare una importantissima parola del Concilio Vaticano II: «Cresce infatti la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, sia con la riflessione e lo studio dei credenti, i quali meditano in cuor loro (cfr. Lc 2,19 e 51) sia con l'esperienza data da una più profonda intelligenza delle cose spirituali, sia per la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma sicuro di verità. La Chiesa cioè, nel corso dei secoli, tende incessantemente alla pienezza della verità divina, finché in essa vengano a compimento le parole di Dio» (*Dei Verbum* n. 8).

La Chiesa riconosce dunque di non essere giunta ancora alla piena comprensione dei misteri che vive e celebra, ma guarda con fiducia a un futuro che le permetterà di vivere il compimento non di semplici attese o desideri umani ma delle promesse stesse di Dio. In questo cammino si preoccupa di non discostarsi dalla prassi e dall'esempio di Gesù Cristo, perché solo restandovi esemplarmente fedele potrà comprendere le implicazioni della liberazione che, come ricorda San Tommaso citando Sant'Agostino, *in utroque sexu debuit apparere* «Fu molto conveniente che il Figlio di Dio ricevesse il corpo da una donna... perché così ne fu nobilitata tutta la natura umana. Per cui Agostino dice: "La liberazione dell'uomo doveva manifestarsi in entrambi i sessi"» (*Summa*, 3,31,4).

Carlo Maria Martini

ottobre 1995

DOVE TROVA IL LAICO LA LUCE DEL BENE?

Caro Eco,

eccomi a Lei con la domanda che avevo in animo di farLe già nella scorsa lettera e che Le avevo anticipato. Essa riguarda il fondamento ultimo dell'etica per un laico, nel quadro del "postmoderno". Cioè, in concreto: su che cosa basa la certezza e l'imperatività del suo agire morale chi non intende fare appello, per fondare l'assolutezza di un'etica, a principi *metafisici* o comunque a valori trascendenti e neppure a *imperativi categorici* universalmente validi? In parole più semplici (perché alcuni lettori si sono lamentati con me che i

nostri dialoghi sono troppo difficili) quali ragioni dà del suo agire chi intende affermare e professare principi morali, che possano richiedere anche il sacrificio della vita, ma non riconosce un Dio personale? O ancora: come posso arrivare, prescindendo dall'appello a un Assoluto, a dire che certe azioni non le posso compiere in nessun modo, a nessun costo, e che altre si devono compiere, costi quel che costì? Certo, ci sono le leggi, ma in virtù di che cosa possono obbligare anche a costo della vita?

È su questi e simili interrogativi che vorrei questa volta intrattenermi con Lei.

Certamente vorrei tanto che tutti gli uomini e le donne di questo mondo, anche coloro che non credono in Dio, avessero chiari fondamenti etici per il loro retto operare e agissero in conformità a essi. Sono anche convinto che vi sono non poche persone che operano rettamente, almeno nelle circostanze ordinarie della vita, senza fare riferimento a un fondamento religioso dell'esistenza umana. So che esistono anche persone che, pur senza credere in un Dio personale, sono giunte a dare la vita per non deflettere dalle loro convinzioni morali. Ma non riesco a comprendere quale giustificazione ultima diano del loro operare.

È chiaro e ovvio che anche un'etica "laica" può trovare e riconoscere di fatto norme e valori validi per una retta convivenza umana. È così che di fatto nascono molte legislazioni moderne. Ma perché la fondazione di questi valori non patisca confusione o incertezza soprattutto nei casi limite e non venga fraintesa semplicemente come costume, convenzione, usanza, comportamento funzionale o utile o necessità sociale ma assuma il valore di un vero e proprio assoluto morale, occorre una fondazione che non sia legata a nessun principio mutabile o negoziabile.

E ciò soprattutto quando non siamo più nel territorio delle leggi civili o penali ma andiamo al di là di esse ed entriamo nella sfera dei rapporti interpersonali, della responsabilità che ciascuno ha per il suo prossimo al di là di una legge scritta, nella sfera della gratuità e della solidarietà.

Interrogando sulla insufficienza di una fondazione puramente umanistica non vorrei turbare la coscienza di nessuno ma solo tentar di capire che cosa avviene dentro, a livello delle ragioni di fondo, anche per poter promuovere una più intensa collaborazione, su temi etici, tra credenti e non credenti.

È noto infatti che tra le grandi religioni è in atto un cammino comune di dialogo e di confronto, ancora ai suoi inizi, per l'affermazione di principi etici da tutti condivisi. Si pensa in questo modo non solo di togliere le radici di ogni contesa religiosa tra popoli ma anche di servire più efficacemente alla promozione dell'uomo. Ma, pur con tutte le difficoltà storiche e culturali che un tale dialogo comporta, esso è reso possibile dal fatto che tutte le religioni pongono, sia pure con modalità diverse, un Mistero trascendente come fondamento di un agire morale. Si è così riusciti a individuare una serie di principi generali e di norme di comportamento in cui ogni religione si può riconoscere e a cui può cooperare in uno sforzo comune, pur senza rinnegare alcuna delle sue credenze. Infatti «la religione può fondare in maniera inequivocabile perché la morale, le norme e i valori etici devono vincolare *incondizionatamente* (e non soltanto quando fa comodo) e, quindi, *universalmente* (per tutti i ceti, classi e razze). L'umano viene mantenuto proprio in quanto viene considerato fondato sul divino. È diventato chiaro che soltanto l'incondizionato può obbligare in maniera assoluta, soltanto l'Assoluto può vincolare in maniera assoluta» (Hans Kung, *Progetto per un'etica mondiale*, Milano, Rizzoli 1991, p. 116).

È possibile un dialogo simile anche nel rapporto tra credenti e non credenti sui temi etici, in particolare tra cattolici e laici? Mi sono sforzato di cogliere, nelle espressioni di alcuni laici, qualcosa che valga come ragione profonda e in qualche maniera *assoluta* del loro agire morale. Ad esempio mi ha molto interessato la ragione con cui alcuni fondano il dovere della prossimità e della solidarietà anche senza ricorrere a un Dio Padre e Creatore di tutti e a Gesù Cristo nostro fratello. Mi pare si esprimano più o meno così: l'altro è in noi! È in noi a prescindere da come lo trattiamo, dal fatto che lo amiamo o lo odiamo o ci è indifferente.

Mi pare che questo concetto *dell'altro in noi* appaia a una parte del pensiero laico come la fondazione essenziale di ogni idea di solidarietà. Esso mi colpisce molto, soprattutto quando lo vedo funzionare in pratica per spingere a opere di solidarietà anche verso il lontano, lo straniero. Mi colpisce anche perché, alla luce delle riflessioni credenti di san Paolo sull'unico Corpo di cui tutti siamo membra (cfr. / *lettera ai Corinzi* cap. 12 e *Lettera ai Romani* cap. 12), esso assume un forte realismo e può essere letto in chiave di fede cristiana. Ma mi domando appunto se la lettura laica, che manca di questa giustificazione di fondo, è sufficiente, ha una forza di convinzione ineludibile e può sostenere, ad esempio, anche il perdono dei nemici. Mi pare addirittura che, senza

l'esempio e la parola di Gesù Cristo, che dalla croce ha perdonato ai suoi crocifissori, anche le tradizioni religiose si trovano in difficoltà su quest'ultimo punto. Che cosa dire allora di un'etica laica?

Riconosco dunque che vi sono tante persone che agiscono in maniera eticamente corretta e che talora compiono anche atti di elevato altruismo senza avere o rendersi conto di avere un fondamento trascendente per il loro operare, senza fare riferimento né a un Dio creatore né all'annuncio del Regno di Dio con le sue conseguenze etiche né alla morte e alla risurrezione di Gesù e al dono dello Spirito Santo né alla promessa della vita eterna: è da questo realismo infatti che io derivo la forza di quei convincimenti etici che vorrei, nella mia debolezza, che fossero sempre la luce e la forza del mio operare. Ma chi non fa riferimento a questi o ad analoghi principi, dove trova la luce e la forza per operare il bene non solo in circostanze facili, ma anche in quelle che mettono alla prova fino al limite delle forze umane e soprattutto in quelle che pongono a confronto con la morte? Perché l'altruismo, la sincerità, la giustizia, il rispetto per gli altri, il perdono dei nemici sono sempre un bene e devono essere preferiti, anche a costo della vita, ad atteggiamenti contrari? E come fare per decidere con certezza nei casi concreti che cosa è altruismo e che cosa non lo è? E se non c'è una giustificazione ultima e sempre valida di tali atteggiamenti, come è praticamente possibile che essi siano sempre prevalenti, che siano sempre quelli vincenti? Se persino coloro che dispongono di argomenti forti per un comportamento etico fanno fatica a conformarvisi, che cosa sarà di coloro che dispongono di argomenti deboli, incerti e vacillanti?

Faccio fatica a vedere come un'esistenza ispirata da queste norme (altruismo, sincerità, giustizia, solidarietà, perdono) possa sostenersi a lungo e in ogni circostanza se il valore assoluto della norma morale non viene fondato su principi *metafisici* o su un Dio personale.

È molto importante che vi sia un terreno comune a laici e a credenti sul piano dell'etica, per poter collaborare insieme alla promozione dell'uomo, alla giustizia e alla pace. È ovvio che l'appello alla dignità umana è un principio che fonda un comune sentire e operare: non usare mai l'altro come strumento, rispettare in ogni caso e sempre la sua inviolabilità, considerare sempre ogni persona come realtà indisponibile e intangibile. Ma anche qui a un certo punto si chiede quale sia la giustificazione ultima di questi principi. Che cosa fonda infatti la dignità umana se non il fatto che ogni essere umano è persona aperta verso qualcosa di più alto e di più grande di sé? Solo così essa non può essere circoscritta in termini intramondani e gli viene garantita una indisponibilità che nulla può mettere in questione.

Sono dunque molto desideroso di approfondire tutto ciò che permette un'azione comune tra credenti e non credenti sul piano della promozione della persona. Ma so pure che, quando non c'è accordo sui principi ultimi, prima o poi, in particolare quando si toccano i casi limite e i problemi di frontiera, scatta qualcosa che mostra che esistono divergenze di fondo. Diviene allora più difficile la collaborazione ed emergono talora anche giudizi etici contrastanti su punti nodali della vita e della morte.

Come fare allora? Procedere con modestia e umiltà insieme sui punti in cui c'è accordo, sperando che non emergano le ragioni di differenza e di contrasto? Oppure cercare insieme di approfondire le ragioni per cui c'è di fatto accordo su temi generali, ad esempio sui temi della giustizia, della pace, della dignità umana, così da giungere a quelle ragioni non dette, che stanno dietro alle scelte quotidiane e nelle quali si rivela allora o la non coincidenza di fondo o, forse, la possibilità di andare al di là di scetticismi e agnosticismi, verso un "Mistero" a cui affidarsi perché da questo affidarsi nasce anche la possibilità di fondare un agire comune per un mondo più umano?

È su questo tema appassionante che vorrei avere le Sue riflessioni. Infatti la discussione di problemi etici particolari porta sempre alla fine a porsi le domande sui fondamenti. Mi pare perciò che valga la pena di interrogarsi anche su temi come questi, per fare almeno un po' di chiarezza su ciò che ciascuno pensa e comprendere meglio il punto di vista dell'altro.

Carlo Maria Martini

gennaio 1996

QUANDO ENTRA IN SCENA L'ALTRO NASCE L'ETICA

Caro Martini,

la Sua lettera mi trae da un grave imbarazzo per pormi in un altro altrettanto grave. Sino a ora sono stato io (non per mia decisione) a dover aprire il discorso, e chi parla per primo fatalmente interroga attendendosi che l'altro risponda. Di qui il mio imbarazzo, nel sentirmi inquisitorio. E ho molto apprezzato la decisione e l'umiltà con cui Lei, per tre volte, ha sfatato la leggenda secondo cui i gesuiti risponderebbero sempre a una domanda con un'altra domanda.

Ora però sono imbarazzato a rispondere io alla Sua domanda, perché la mia risposta sarebbe significativa se io avessi avuto una educazione laica; e invece ho ricevuto una forte impronta cattolica sino (per segnare il momento di una incrinatura) ai ventidue anni. La prospettiva laica non è stata per me una eredità assorbita passivamente ma il frutto, molto sofferto, di una lunga e lenta mutazione, e sono sempre incerto se certe mie convinzioni morali non dipendano ancora da una impronta religiosa che mi ha segnato alle origini. In età ormai avanzata ho visto (in un'Università cattolica straniera che arruola anche professori di formazione laica, chiedendo loro al massimo manifestazioni di formale ossequio nel corso dei rituali religioso-accademici) alcuni miei colleghi avvicinarsi ai sacramenti senza che credessero nella "presenza reale", e pertanto senza essersi neppure confessati. Con un fremito, dopo tanti anni, ho avvertito ancora l'orrore del sacrilegio.

Tuttavia credo di poter dire su quali fondamenti si basa oggi la mia "religiosità" laica; perché fermamente ritengo che ci siano forme di religiosità, e dunque senso del sacro, del limite, dell'interrogazione e dell'attesa, della comunione con qualcosa che ci supera, anche in assenza della fede in una divinità personale e provvidente. Ma questo, comprendo dalla Sua lettera, lo sa anche Lei. Quello che Lei si chiede è che cosa ci sia di vincolante, trascinate e irrinunciabile in queste forme di etica.

Vorrei prendere le cose alla lontana. Certi problemi etici mi sono divenuti più chiari riflettendo su alcuni problemi semantici - e non si preoccupi se qualcuno dice che parliamo difficile: potrebbe essere stato incoraggiato a pensar troppo facile dalla "rivelazione" massmediatica, prevedibile per definizione. Che imparino a pensar difficile, perché né il mistero né l'evidenza sono facili.

Il mio problema era se esistano "universali semantici", ovvero nozioni elementari comuni a tutta la specie umana, che possono essere espresse da tutte le lingue. Problema non così ovvio, dal momento che si sa che molte culture non riconoscono nozioni che a noi appaiono evidenti, per esempio quella di sostanza a cui appartengono certe proprietà (come quando noi diciamo che «la mela è rossa») o quella di identità ($a=a$). Mi sono però persuaso che certamente esistono nozioni comuni a tutte le culture, e che tutte si riferiscono alla posizione del nostro corpo nello spazio.

Siamo animali a statura eretta, per cui è faticoso rimanere a lungo a testa in giù, e pertanto abbiamo una nozione comune dell'alto e del basso, tendendo a privilegiare il primo sul secondo. Parimenti abbiamo nozioni di una destra e di una sinistra, dello stare fermi o del camminare, dello star ritti o sdraiati, dello strisciare o del saltare, della veglia e del sonno. Siccome abbiamo degli arti, sappiamo tutti che cosa significa battere una materia resistente, penetrare una sostanza molle o liquida, spappolare, tamburellare, pestare, prendere a calci, forse anche danzare. La lista potrebbe continuare a lungo, e comprende il vedere, l'udire, mangiare o bere, ingurgitare o espellere. E certamente ogni uomo ha nozioni su cosa significhi percepire, ricordare, avvertire desiderio, paura, tristezza o sollievo, piacere o dolore, ed emettere suoni che esprimano questi sentimenti. Pertanto (e già si entra nella sfera del diritto) si hanno concezioni universali circa la costrizione: non si desidera che qualcuno ci impedisca di parlare, vedere, ascoltare, dormire, ingurgitare o espellere, andare dove vogliamo;

soffriamo che qualcuno ci leghi o ci costringa in segregazione, ci percuota, ferisca o uccida, ci assoggetti a torture fisiche o psichiche che diminuiscano o annullino la nostra capacità di pensare.

Si badi che sinora ho messo in scena solo una sorta di Adamo bestiale e solitario, che non sa ancora che cosa sia il rapporto sessuale, il piacere del dialogo, l'amore per i figli, il dolore per la perdita di una persona amata; ma già in questa fase, almeno per noi (se non per lui o per lei) questa semantica è ormai diventata la base per un'etica: dobbiamo anzitutto rispettare i diritti della corporalità altrui, tra i quali anche il diritto di parlare e pensare. Se i nostri simili avessero rispettato questi diritti del corpo non avremmo avuto la strage degli innocenti, i cristiani nel circo, la notte di San Bartolomeo, il rogo per gli eretici, i campi di sterminio, la censura, i bambini in miniera, gli stupri della Bosnia.

Ma com'è che, pur elaborando subito il suo repertorio istintivo di nozioni universali, il bestione (o la bestiona) tutto stupore e ferocia che ho messo in scena può arrivare a capire non solo che desidera fare certe cose e non desidera che gliene siano fatte altre, ma anche che non dovrebbe fare agli altri quello che non vuole sia fatto a se stesso? Perché, e per fortuna, l'Eden si popola presto. La dimensione etica inizia quando entra in scena l'altro. Ogni legge, morale o giuridica che sia, regola sempre dei rapporti interpersonali, compresi quelli con un altro che la impone.

Anche Lei attribuisce al laico virtuoso la persuasione che l'altro sia in noi. Ma non si tratta di una vaga propensione sentimentale, bensì di una condizione fondante. Come anche ci insegnano le più laiche tra le scienze umane, è l'altro, è il suo sguardo, che ci definisce e ci forma. Noi (così come non riusciamo a vivere senza mangiare o senza dormire) non riusciamo a capire chi siamo senza lo sguardo e la risposta dell'altro. Persino chi uccide, stupra, deruba, conculca, fa questo in momenti eccezionali, ma per il resto della vita è lì a mendicare dai suoi simili approvazione, amore, rispetto, lode. E persino a coloro che umilia chiede il riconoscimento della paura e della sottomissione. In mancanza di questo riconoscimento, il neonato abbandonato nella foresta non si umanizza (oppure come Tarzan cerca a ogni costo l'altro nel volto di una scimmia) e si potrebbe morire o impazzire se si visse in una comunità in cui sistematicamente tutti avessero deciso di non guardarci mai e di comportarsi come se non esistessimo.

Come mai allora ci sono o ci sono state culture che approvano il massacro, il cannibalismo, l'umiliazione del corpo altrui? Semplicemente perché esse restringono il concetto di 'altri' alla comunità tribale (o all'etnia) e considerano i 'barbari' come esseri disumani; ma neppure i Crociati sentivano gli infedeli come un prossimo da amare eccessivamente. È che il riconoscimento del ruolo degli altri, la necessità di rispettare in loro quelle esigenze che reputiamo irrinunciabili per noi, è il prodotto di una crescita millenaria. Anche il comandamento cristiano dell'amore viene enunciato, e faticosamente accettato, solo quando i tempi sono maturi.

Ma, Lei mi chiede, questa coscienza dell'importanza dell'altro è sufficiente a fornirmi una base assoluta, una fondazione immutabile per un comportamento etico? Basterebbe che Le rispondessi che anche quelli che Lei definisce come fondamenti assoluti non impediscono a molti credenti di peccare sapendo di peccare, e il discorso finirebbe lì: la tentazione del male è presente anche in chi ha una nozione fondata e rivelata del bene. Ma Le voglio raccontare due aneddoti, che mi hanno dato molto da pensare.

Uno riguarda uno scrittore, che si proclama cattolico, sia pure *sui generis*, di cui non faccio il nome solo perché mi ha detto quanto citerò in una conversazione privata, e io non sono un sicofante. Era ai tempi di Giovanni XXIII e il mio anziano amico, nel celebrarne entusiasticamente le virtù, disse (con evidente intento paradossale): «Papa Giovanni deve essere ateo. Solo chi non crede in Dio può volere tanto bene ai propri simili!». Come tutti i paradossi, anche questo conteneva un germe di verità: senza pensare all'ateo (figura la cui psicologia mi sfugge, perché kantianamente non vedo come si possa non credere in Dio, e ritenere che non se ne possa provare l'esistenza, e poi credere fermamente all'inesistenza di Dio, ritenendo di poterla provare), mi pare evidente che una persona che non ha mai avuto esperienza della trascendenza, o l'ha perduta, possa dare un senso alla propria vita e alla propria morte, possa sentirsi confortato solo dall'amore per gli altri, dal tentativo di garantire a qualcun altro una vita vivibile anche dopo che lui sarà scomparso. Certo, c'è anche chi non crede e tuttavia non si preoccupa di dar senso alla propria morte, ma c'è anche chi dice di credere e sarebbe tuttavia disposto a strappare il cuore a un bambino vivo pur di non morire lui. La forza di un'etica si giudica sul comportamento dei santi, non degli insipienti *cuius deus venter est*.

E vengo al secondo aneddoto. Ero ancora un giovane cattolico sedicenne, e mi accadde d'impegnarmi in un duello verbale con un conoscente più anziano noto come "comunista", nel senso che aveva questo termine nei terribili anni Cinquanta. E siccome mi stuzzicava, gli avevo posto la domanda decisiva: come poteva, lui non credente, dare un senso a quella cosa altrimenti insensata che sarebbe stata la propria morte? £ lui mi ha risposto: «Chiedendo prima di morire il funerale civile. Così io non ci sono più, ma ho lasciato agli altri un esempio». Credo che anche Lei possa ammirare la fede profonda nella continuità della vita, il senso assoluto del dovere, che animava quella risposta. Ed è il senso che ha spinto molti non credenti a morire sotto tortura pur di non tradire gli amici, altri a farsi appestare per guarire gli appestati. È anche talora l'unica cosa che spinge un filosofo a filosofare, uno scrittore a scrivere: lasciare un messaggio nella bottiglia, perché in qualche modo quello in cui si credeva, o che ci pareva bello, possa essere creduto o appaia bello a coloro che verranno.

È davvero questo sentimento così forte da giustificare un'etica tanto determinata e inflessibile, tanto saldamente fondata quanto quella di coloro che credono nella morale rivelata, nella sopravvivenza dell'anima, nei premi e nei castighi? Ho cercato di basare i principi di un'etica laica su un fatto naturale (e, come tale, anche per Lei risultato di un progetto divino) quale la nostra corporalità e l'idea che noi sappiamo istintivamente che abbiamo un'anima (o qualcosa che ne fa funzione) solo in virtù della presenza altrui. Dove appare che quella che ho definito come etica laica è in fondo un'etica naturale, che neppure il credente disconosce. L'istinto naturale, portato a giusta maturazione e autocoscienza, non è un fondamento che dia garanzie sufficienti? Certo possiamo pensare che non sia sprone sufficiente alla virtù: tanto, può dire chi non crede, nessuno saprà del male che sto segretamente facendo. Ma badi bene, chi non crede ritiene che nessuno lo osservi dall'alto e quindi sa anche che - proprio per questo - non c'è neppure qualcuno che possa perdonare. Se sa di aver fatto il male, la sua solitudine sarà senza limiti, e la sua morte disperata. Tenterà piuttosto, più del credente, il lavacro della confessione pubblica, chiederà il perdono degli altri. Questo lo sa, dall'intimo delle sue fibre, e quindi sa che dovrà in anticipo perdonare gli altri. Altrimenti come si potrebbe spiegare che il rimorso sia un sentimento avvertito anche dai non credenti?

Non vorrei che si instaurasse una opposizione secca tra chi crede in un Dio trascendente e chi non crede in alcun principio sovraindividuale. Vorrei ricordare che proprio all'Etica era intitolato il grande libro di Spinoza, che inizia con una definizione di Dio come causa di se stesso. Salvo che questa divinità spinoziana, ben lo sappiamo, non è né trascendente né personale: eppure anche dalla visione di una grande e unica Sostanza cosmica in cui un giorno saremo riassorbiti, può emergere una visione della tolleranza e della benevolenza proprio perché all'equilibrio e alla armonia dell'unica Sostanza siamo tutti interessati. Lo siamo perché in qualche modo pensiamo che è impossibile che questa Sostanza non venga in qualche modo arricchita o deformata da quello che nei millenni anche noi abbiamo fatto. Così che oserei dire (non è una ipotesi metafisica, è solo una timida concessione alla speranza che non ci abbandona mai) che anche in tale prospettiva si potrebbe riproporre il problema di una qualche vita dopo la morte. Oggi l'universo elettronico ci suggerisce che possano esistere delle sequenze di messaggi che si trasferiscono da un supporto fisico all'altro senza perdere le loro caratteristiche irripetibili, e sembrano persino sopravvivere come puro immateriale algoritmo nell'istante in cui, abbandonato un supporto, non si sono ancora impressi su un altro. E chissà che la morte, anziché implosione, sia esplosione e stampo, da qualche parte, tra i vortici dell'universo, del software (che altri chiamano anima) che noi abbiamo elaborato vivendo, fatto anche di ricordi e rimorsi personali, e dunque sofferenza insanabile, o senso di pace per il dovere compiuto, e amore.

Ma Lei dice che, senza l'esempio e la parola di Cristo, ogni etica laica mancherebbe di una giustificazione di fondo che abbia una forza di convinzione ineludibile. Perché sottrarre al laico il diritto di avvalersi dell'esempio di Cristo che perdona? Cerchi, Carlo Maria Martini, per il bene della discussione e del confronto in cui crede, di accettare anche per un solo istante l'ipotesi che Dio non sia: che l'uomo appaia sulla Terra per un errore del caso maldestro, consegnato alla sua condizione di mortale, non solo, ma condannato ad averne coscienza, e sia perciò imperfettissimo tra tutti gli animali (e mi consenta il tono leopardiano di questa ipotesi). Quest'uomo, per trovare il coraggio di attendere la morte, diverrebbe necessariamente animale religioso, e aspirerebbe a costruire narrazioni capaci di fornirgli una spiegazione e un modello, una immagine esemplare. E tra le tante che riesce a

immaginare, talune sfolgoranti, talune terribili, talune pateticamente consolatorie, pervenendo alla pienezza dei tempi ha a un certo momento la forza, religiosa, morale e poetica, di concepire il modello del Cristo, dell'amore universale, del perdono ai nemici, della vita offerta in olocausto per la salvezza altrui. Se fossi un viaggiatore che proviene da lontane galassie e mi trovassi di fronte a una specie che ha saputo proporsi questo modello, ammirerei soggiogato tanta energia teogonica, e giudicherei questa specie miserabile e infame, che ha commesso tanti orrori, redenta per il solo fatto che è riuscita a desiderare e a credere che tutto ciò sia la Verità.

Abbandoni ora pure l'ipotesi e la lasci ad altri: ma ammetta che se Cristo fosse pur solo il soggetto di un grande racconto, il fatto che questo racconto abbia potuto essere immaginato e voluto da bipedi implumi che sanno solo di non sapere, sarebbe altrettanto miracoloso (miracolosamente misterioso) del fatto che il figlio di un Dio reale si sia veramente incarnato. Questo mistero naturale e terreno non cesserebbe di turbare e ingentilire il cuore di chi non crede.

Per questo ritengo che, sui punti fondamentali, un'etica naturale - rispettata nella profonda religiosità che la anima - possa incontrarsi coi principi di un'etica fondata sulla fede nella trascendenza, la quale non può non riconoscere che i principi naturali siano stati scolpiti nel nostro cuore in base a un programma di salvezza. Se rimangono, come certo rimarranno, dei margini non sovrapponibili, non diversamente accade nell'incontro tra religioni diverse. E nei conflitti di fede dovranno prevalere la Carità e la Prudenza.

Umberto Eco

gennaio 1996

II

Coro

LA TECNICA È IL TRAMONTO DI OGNI BUONA FEDE

di Emanuele Severino

Si va alla ricerca del terreno comune dell'etica cristiana e di quella laica dando per scontate molte cose decisive. Entrambe pensano se stesse come un modo di guidare, modificare e correggere l'uomo. Nella civiltà occidentale l'etica ha il carattere della tecnica. Nella tradizione teologico-metafisica è anzi una supertecnica, perché è capace di dare non semplicemente la salvezza più o meno effimera del corpo, ma quella eterna dell'anima. Più modestamente, ma all'interno dello stesso ordine di idee, oggi si pensa che l'etica sia condizione indispensabile dell'efficienza economica e politica. I modi di guidare, modificare e correggere l'uomo sono molto diversi, ma hanno la stessa anima. Se non si comprende il senso della tecnica e il senso tecnico dell'etica, la volontà di trovare un terreno comune dell'etica dei credenti e dei non credenti brancola nel buio.

Ma esiste un ulteriore tratto comune a quelle due forme di etica: la buona fede, ossia la rettitudine della coscienza, la buona volontà, la convinzione di fare ciò che si è convinti debba essere fatto da ogni essere

cosciente. Anche il contenuto della buona fede può essere molto diverso. C'è chi ama il prossimo perché è convinto di doverlo amare; e chi non lo ama perché, a sua volta in buona fede, è convinto che non esistono motivi per amarlo. In quanto agisce in buona fede, anche costui realizza in sé il principio fondamentale dell'etica, cioè il suo non essere semplice conformità alla legge. Etico è l'uomo che in buona fede non ama; non etico l'uomo che ama perché, nonostante la sua convinzione di non dover amare, vuole evitare la disapprovazione sociale.

La convinzione di dover agire in un certo modo può avere motivazioni diverse. Mi sembra questo il tema sul quale ha richiamato l'attenzione il cardinale Martini (v. "Dove trova il laico la luce del bene?", pag. 61). Le motivazioni della buona fede non sono la buona fede e nemmeno il suo contenuto: sono il fondamento della convinzione in cui la buona fede consiste. C'è la convinzione di dover agire in un certo modo, o perché così comanda di agire una legislazione di tipo religioso; oppure perché, con la nascita della filosofia in Grecia, la certezza di conoscere la verità definitiva e incontrovertibile fa sì che la verità sia assunta come legge suprema e fondamento assoluto dell'agire. Ma ci può essere anche chi è convinto di dover agire in un certo modo, pur essendo convinto di non disporre di alcuna motivazione assoluta del suo agire. In tutti questi casi si agisce in buona fede, cioè eticamente; ma la stabilità della buona fede è diversa a seconda della consistenza delle motivazioni.

Quando la motivazione della buona fede è la legge costituita dalla verità incontrovertibile a cui si rivolge la tradizione filosofica, quando la motivazione ha un fondamento assoluto, la stabilità della buona fede è massimamente aiutata e rafforzata (e massimamente aiutata è l'efficacia tecnica dell'etica). Si può lasciare aperto il problema circa la possibilità che in questa condizione di stabilità la legge sia trasgredita, perché si può dire sì, come scrive Umberto Eco nella sua risposta a Martini, che il male è compiuto anche da chi crede di disporre di una fondazione assoluta dell'etica; ma si può anche dire che la trasgressione della verità è possibile perché quella trasgredita è soltanto una verità apparente, o non appare nel suo essere verità autentica.

La stabilità della buona fede che non dispone di alcuna motivazione è invece rafforzata minimamente, appunto perché non è aiutata da alcun fondamento, sebbene non si possa escludere che essa riesca a essere più stabile di una buona fede che crede di appoggiarsi a un fondamento assoluto. Tra questi due estremi si colloca la moltitudine delle forme intermedie della buona fede.

Vado dicendo da molto tempo che se la *verità* non esiste, cioè non esiste un fondamento assoluto dell'etica, non ha verità nemmeno il rifiuto della violenza. In chi è convinto dell'inesistenza della verità, e in buona fede rifiuta la violenza, questo rifiuto è, appunto, una semplice *fede*, e come tale gli appare. Mentre in chi è convinto di vedere la verità, e una verità che implichi il rifiuto della violenza, in costui il rifiuto in buona fede della violenza non appare come semplice fede, ma come *sapienza*, secondo quanto accade nell'etica fondata sui principi metafisico-teologici della tradizione. E, non esistendo la verità, quel rifiuto della violenza rimane una fede che, appunto, non può avere più verità della fede (più o meno buona) che invece crede di dover perseguire la violenza e la devastazione dell'uomo. Mi sembra che questo discorso sia stato accolto nelle recenti encicliche della Chiesa e che in questa direzione si muova anche lo scritto del cardinale Martini. Senonché egli ritiene, con la Chiesa, che un fondamento assoluto dell'etica possa esistere ancora oggi, «al di là di scetticismi e agnosticismi»; che ancora oggi possa esistere «un vero e proprio assoluto morale» e che dunque si possa ancora parlare di verità assoluta, nel senso della tradizione filosofico-metafisico-teologica che la Chiesa pone tuttora alla base della propria dottrina.

Contro questo presupposto della Chiesa e dell'intera tradizione occidentale muove la filosofia contemporanea. Che, peraltro, solo attraverso rari spiragli diviene consapevole della propria forza *invincibile*. Quando se ne sappia cogliere l'essenza profonda, il pensiero contemporaneo non è scetticismo e agnosticismo ingenuo, ma è lo sviluppo radicale e inevitabile della fede dominante che sta alla base dell'intera storia dell'Occidente: la fede nel divenire dell'essere. Sul fondamento di questa fede il pensiero contemporaneo è la coscienza che non può esistere alcuna verità diversa dal divenire, ossia dal travolgimento stesso di ogni verità. Da parte mia, invito spesso la Chiesa a non sottovalutare la potenza del pensiero contemporaneo di cui, indubbiamente, è necessario saper cogliere, al di là delle sue stesse forme esplicite,

l'essenza profonda e profondamente nascosta, e tuttavia assolutamente invincibile *rispetto* a ogni forma di sapere che si mantenga all'interno della fede nel divenire. Appare, in questa essenza, che la grande tradizione dell'Occidente è destinata al tramonto e che dunque è illusorio il tentativo di salvare l'uomo contemporaneo facendo ricorso alle forme della tradizione metafisico-religiosa. La tradizione metafisica, tenta di mostrare che, se non esistesse, al di là del divenire, una verità e un essere immutabile ed eterno, ne seguirebbe che il nulla, da cui nel divenire le cose provengono, si trasformerebbe in un essere (ossia nell'essere che produce le cose). Si tratta invece di comprendere (come ho mostrato in più circostanze) che nell'essenza profonda del pensiero contemporaneo appare come l'identificazione del nulla e dell'essere (la quale è insieme cancellazione del divenire, ossia della differenza tra ciò che è e ciò che non è ancora e non è più) si produca proprio quando si afferma quell'essere e quella verità immutabile in cui la tradizione confida. Si tratta cioè di comprendere che ogni immutabile anticipa e quindi rende apparente e impossibile il divenire dell'essere, ossia ciò che per l'Occidente è l'evidenza suprema e supremamente innegabile.

Ma se la morte della *verità* e del *Dio* della tradizione occidentale è inevitabile, lo è anche la morte di ogni fondazione assoluta dell'etica, che ponga la verità come motivazione della buona fede. In questa situazione, *ogni* etica può essere soltanto buona fede, cioè può essere soltanto *fede*, che non può avere più verità di ogni altra buona fede. E il disaccordo tra le diverse fedi può risolversi soltanto attraverso uno scontro, dove l'unico senso possibile della *verità* è la capacità pratica di una fede di imporsi sulle altre. È un disaccordo tra buone fedi (tra cui va annoverata anche la buona fede della violenza), giacché la mala fede è una contraddizione (ossia una non verità che non può essere accettata nemmeno dalla fede nel divenire), dove l'esser convinti di qualcosa di diverso da ciò che si fa ostacola e indebolisce l'efficacia del fare.

Le forme violente dello scontro pratico possono essere differite dalla perpetuazione del compromesso. Ma in questo modo il dialogo e l'accordo sono un equivoco, perché se la verità non esiste è soltanto una congettura l'esistenza di un terreno e di un contenuto comune, di una dimensione *universale*, che sia identica nelle diverse fedi in contrasto (e che è a sua volta un immutabile, ossia qualcosa che rende impossibile il divenire del mondo). Se è solo una congettura che tu parli la mia lingua, i nostri accordi sono degli equivoci. E l'equivoco cova la violenza dello scontro. L'ultima frase della risposta di Eco a Martini - «E nei conflitti di fede devono prevalere la carità e la prudenza» - è una aspirazione soggettiva, una buona fede debole che può affermarsi solo nella misura in cui non intralcia la buona (o mala) fede più potente. Che Eco si esprima in questo modo è peraltro spiegabile, perché egli, mostrando di essere ancora molto lontano dall'essenza profonda del pensiero contemporaneo, sostiene una prospettiva che ripropone l'aspirazione tradizionale a un fondamento assoluto dell'etica. Sì che anche il suo discorso, al di là delle intenzioni, è solamente una fede, come quello di Martini.

Ma non si ferma qui la simmetria tra lo scritto di Martini e quello di Eco. Martini propone un'etica fondata su 'principi metafisici', 'assoluti', 'universalmente validi': 'un vero e proprio assoluto morale', basato su 'chiari fondamenti'. Ma poi ritiene che questi chiari fondamenti siano un 'Mistero' (ossia qualcosa che per definizione è *l'oscuro*); cioè vuole «un Mistero trascendente come fondamento di un agire morale». A sua volta Eco propone un'etica fondata su nozioni 'universali', 'comuni a tutte le culture', fondata cioè su quel 'fatto' 'naturale', 'certo', incontestabile, che è il 'repertorio istintivo' dell'uomo. Ma poi ritiene, a sua volta, che il fatto che l'uomo, per sopravvivere, si costruisca un mondo di illusioni e di modelli sublimi sia qualcosa di altrettanto 'miracolosamente misterioso' dell'incarnazione di Dio. Entrambi gli interlocutori vogliono porre alla base dell'etica un fondamento 'chiaro' e 'certo', e dunque evidente, ma poi pensano che questo fondamento sia misterioso, cioè oscuro. Possono evitare l'incoerenza, mostrando in quale senso il fondamento sia evidente e in quale (diverso) misterioso. Ma la simmetria rimane. (Quell'incoerenza mi sembra minacciare soprattutto lo scritto di Martini, ma è strano che Eco - dopo aver detto che l'uomo, figlio del caso, inventa grandi illusioni per sopravvivere - consideri 'miracolosa' questa capacità di illudersi, quando invece la presenza di essa significa semplicemente che la volontà di vivere, presente nell'uomo, possiede un grado di intensità sufficiente a farlo illudere in questa misura. Leopardi mostrava che quando tale intensità decresce e le illusioni spariscono l'uomo diventa cosa morta).

La simmetria tra i due discorsi va ancora oltre, perché entrambi pongono come evidente un contenuto che

evidente non è. Martini, sembra, avvicina pericolosamente i "principi metafisici" ai principi religiosi dell'etica. Tommaso d'Aquino e la Chiesa sono consapevoli della loro diversità. I primi sono verità evidenti della *ragione* e sono *assoluti* perché sono evidenti. Essi appartengono a ciò che i Greci chiamano *epistémè*, Tommaso *scientia*, Fichte e Hegel *Wissenschaft*. I secondi sono dati invece dalla rivelazione di Gesù, che propone se stessa come messaggio soprannaturale, eccedente ogni capacità della ragione; e la loro *assolutezza* è la certezza assoluta dell'atto di fede (*fides qua credi-tur*), che è fede in quella configurazione dell'Assoluto che è il mistero trinitario (*fides quae creditur*). Se si dice - come Hans Kùng in un passo citato da Martini - che «la religione può fondare in maniera inequivocabile perché la morale... deve vincolare incondizionatamente... e quindi universalmente», non si può concepire l'inequivocabilità religiosa come verità evidente della ragione. La religione fonda "inequivocabilmente" il vincolo morale, nel senso che in essa la fede acconsente ai contenuti soprannaturali della rivelazione e al loro porsi come determinazione della morale. E la fede è la certezza assoluta di cose non evidenti (*argu-mentum non apparentium*), che sono un problema anche dal punto di vista della "ragione" quale è intesa dalla Chiesa cattolica (sebbene quest'ultima eviti di riconoscerlo e, con Tommaso, affermi l'"armonia" di fede e ragione). La fede è un fondamento problematico della morale; come problematiche sono l'incondizionatezza e l'universalità della morale, in quanto fondate dalla religione.

Ma anche Eco pone come fondamento evidente dell'etica qualcosa che evidente non è. «Persuaso che certamente esistono nozioni comuni a tutte le culture» (come quella dell'alto e del basso, di una destra e di una sinistra, dello star fermi e del muoversi, del percepire, ricordare, godere, soffrire ecc.) - e «persuaso che certamente esistono» è un modo di dire che la loro esistenza è incontrovertibile ed evidente -, egli sostiene che tali nozioni sono «la base per un'etica» che comanda di «rispettare i diritti della corporalità altrui». Ora, che tali nozioni esistano e che l'esistenza del prossimo sia, come sostiene Eco, un ingrediente ineliminabile della nostra vita, è una tesi del senso comune; ma non è una verità evidente, bensì una congettura, un'interpretazione di quell'insieme di eventi che vengono chiamati linguaggi e comportamenti umani; e dunque è qualcosa di problematico. Essere "certi" dell'esistenza del contenuto di tale interpretazione è dunque, daccapo, una fede. Una fede che Eco, come Martini, pone come evidenza. E come per la tradizione esiste una "legge naturale" immodificabile, di cui il comportamento dell'uomo deve tener conto, così per Eco alla base dell'"etica laica" c'è un "fatto naturale" altrettanto immodificabile, metafisico e teologico: *l'istinto naturale*. Ma nella sua forma più avanzata la filosofia contemporanea nega ogni nozione comune e universale (dunque anche quella presente nel «non fare agli altri quel che non vorresti fosse fatto a te»), a cui Eco si appella, giacché anche l'universale è un immutabile che anticipa e vanifica l'innovazione assoluta in cui il divenire consiste. La buona fede dell'etica contemporanea porta al tramonto la buona fede che la tradizione intende fondare sulla verità del pensiero filosofico o sulla verità a cui si rivolge la fede.

Ma al di sopra delle forme filosofico-religiose della buona fede, e tuttavia legittimata dall'inevitabilità di quel tramonto, si è ormai portata da tempo l'etica della scienza e della tecnica, ossia la buona fede costituita dalla convinzione che ciò che deve essere fatto, il compito supremo da realizzare è l'incremento indefinito di quella capacità di realizzare scopi che l'apparato scientifico-tecnologico planetario è convinto di saper promuovere più di qualsiasi altra forza e che ormai è la condizione suprema della salvezza dell'uomo sulla Terra. Nel tempo della morte della verità, l'etica della tecnica ha la capacità pratica di subordinare a sé ogni altra forma di fede. Ma qual è il senso della tecnica? E come è possibile che la civiltà dell'Occidente riesca ad allontanare la violenza, se essa pone al proprio fondamento quella fede nel divenire che - pensando le cose come disponibili alla loro produzione e distruzione - è la radice stessa della violenza?

febbraio 1996

IL BENE NON PUÒ FONDARSI SU UN DIO OMICIDA

di Manlio Sgalambro

Gli interrogativi che il cardinale Martini solleva nel suo ultimo intervento, e sui quali mi è stato chiesto di pronunciarmi, inducono a partire da una ulteriore domanda: come entra il bene fra gli uomini? Come avviene che fra questa banda di canaglie talora, con la rapidità del fulmine, si abbatta qualcosa, un atto buono, un gesto di pena, e si ritiri con la stessa rapidità? La meraviglia etica ci inizia alla morale in un mondo in cui è più facile che avvenga un delitto. «C'è forse bisogno di pretesti per commettere un delitto?» chiede la principessa Borghese in *Juliette*. L'inizio dell'etica è intimo di stupore. Il male sociale è una inezia davanti al male metafisico: un atto di bene contiene la più assoluta negazione di Dio.

Contesta l'ordine del mondo, attenta all'assetto che si vorrebbe divino. Il bene è il più grande tentativo di annullare "l'essere". Esso perciò non può fondarsi su Dio, su qualcosa comunque che avrebbe dato origine a un mondo che si sorregge *ontologicamente* sul mutuo *carnage*. Nel bene neghiamo dunque Dio. Ma "l'essere", cioè Dio o l'assetto "metafisico" del mondo, ha sempre la meglio. Come si può perciò fondare il bene su Dio? Ricordo il giudizio complessivo di Spinoza su intelletto e volontà in Dio, giudizio che si può esprimere a questo modo: Dio non è intelligente né buono. Ma essere, brutto essere, aggiungerebbe uno spinoziano coerente. Lo chiamiamo Dio solo per la potenza. Sospetto comunque che ci siano molte altre cose taciute nella filosofia di Spinoza. Stimato signore, vorrei in ogni caso farle notare tutto il peso che la grande teologia scolastica sente di questa esistenza. Farle notare i mille sotterfugi con cui essa cela la sua rabbia! Le leggi d'esclusione dell'empietà sono leggi complesse e praticate in stato di sonnambulismo, senza dunque che ci si accorga di niente, come avviene ogni volta che si pratica un'infedeltà. L'idea di Dio non dev'essere, ecco, l'idea che mi faccio di Dio, l'idea che di Dio si fa l'empio. Dio non dev'essere. Aggiungo come questo si deduca dall'austerità dell'empietà. Noi non possiamo associarci a una natura inferiore. Credo di essere certo della natura inferiore di Dio. L'idea di Dio non coinvolge una natura divina. Sono molto preoccupato per la corrente opinione diventata un nesso inscindibile di idee. Vedo con amarezza che l'idea di Dio e l'idea del bene si presentano congiunte. Almeno quando non ci sorvegliamo. Si condividono in quel momento le peggiori astuzie di un animo turbato. Certo lei non sa, ma io sostengo che il bene si può solo pensare, non fare. Che ne direbbe se io aggiungessi che, essendo "pensiero" non può "essere"? Aggiungo pure che per me l'empietà è sete inesausta di bene e mi indigno che esso si colleghi a Dio la cui idea, torno a dire, lo respinge totalmente.

Nell'eleggere un uomo a prossimo, a fratello, si contesta l'Assoluto che ci butta assieme nella morte. Perché per noi mortali volere il bene di uno è volere che egli non muoia.

Eleggere un uomo a prossimo è eleggerlo alla vita. Come si può dunque fondare quest'atto su un Dio "che ci chiama a Lui"? *Ille omicida erat ab initio*: nel principio ontologico stesso si contiene la nostra morte. L'atto del bene nel momento che elegge un "altro" a prossimo gli dice: tu non devi morire. Il resto è una sottospecie dell'utile. Nel bene c'è l'afflizione e il dolore per il fatto che muore. Il bene è una lotta contro la mortalità dell'altro, contro "l'essere" che lo risucchia e lo uccide (o secondo le terribili e minacciose parole che in un trattato di Meister Eckhart così descrivono l'atto in cui si è "uniti" a Dio: «Uno con l'Uno, uno dall'Uno, uno nell'Uno e, nell'Uno, eternamente uno»). Inteso a questo modo il bene è impraticabile ed è solo "pensiero". Ma come si potrebbe d'altronde sostenere una veduta che non fosse l'impraticità del bene? Volere il bene dell'altro è volere che non muoia, ecco tutto. (Come si può congiungere, ripeto, l'idea del bene a Dio che è la stessa morte? Credo invece che l'idea di Dio e l'idea di morte si associno a tal punto che possiamo adoperare sia l'uno che l'altro nome). Il resto è *Justiz und Polizei*.

febbraio 1996

PER AGIRE MORALMENTE AFFIDIAMOCI ALL'ISTINTO

di Eugenio Scalfari

Il cardinale Martini non è soltanto un pastore di anime che opera in una tra le più importanti diocesi italiane: è anche un padre gesuita di grande cultura, un intellettuale militante con quel tanto di spirito missionario che costituisce una sorta di tratto genetico della Compagnia cui appartiene.

I padri gesuiti nacquero missionari e non soltanto per convertire alla fede lontane etnie educate ad altre civiltà e ad altre religioni, ma anche per arginare nella cristianissima Europa il terremoto luterano e l'ancor più devastante diffondersi della nuova scienza e della nuova filosofia.

I tempi, da allora, sono assai cambiati; basti pensare che la Compagnia, dopo aver rappresentato per alcuni secoli l'ala destra - se così si può dire - della Chiesa romana, si è spesso collocata in questi anni più recenti al confine con l'eterodossia condividendone, se non le tesi teologiche, i comportamenti sociali e perfino gli obiettivi politici.

Voglio dire che i gesuiti dei tempi nostri hanno privilegiato il loro desiderio di conoscere l'Altro sulla missione di convertirlo: atteggiamento di grande interesse da parte di un laico che sia in grado di manifestare la stessa disponibilità alla conoscenza e al dialogo.

Lo scambio di lettere tra Martini e Umberto Eco, che ho letto nei precedenti numeri di questa rivista, fornisce un esempio insigne di questa reciproca apertura e in tal senso è molto apprezzabile. Mi domando se da quel punto di partenza si possa procedere per contribuire a una nuova fondazione di valori. Il cardinale se lo augura ma - se ho ben compreso le sue parole - vincola il risultato alla riscoperta dell'Assoluto come unica fonte possibile della legge morale.

Ebbene, questa posizione è preliminare. Se su di essa non verrà fatta chiarezza, risulterà assai difficile condurre insieme, laici e cattolici, la rifondazione di nuovi valori adatti a suscitare comportamenti volti al bene comune, alla ricerca del giusto e insomma a un'etica appropriata ai bisogni e alle speranze degli uomini del XXI secolo.

I padri della Chiesa, pur dando alla grazia un peso decisivo per la salvezza delle anime, non rinunciarono mai a percorrere, sia pure in via sussidiaria, la strada che, con il solo ausilio della ragione, dovrebbe portare l'uomo a conoscere e a riconoscere il Dio trascendente.

Per un intero millennio questo tentativo fu ancorato alla tesi della Causa Prima, del Primo Motore. Ma poi gli intelletti più fini capirono che quella tesi aveva ormai perso ogni forza di persuasione man mano che la scienza detronizzava l'uomo e, con esso, il suo creatore.

Nel momento stesso in cui la necessità e il caso prendevano il posto della causalità e del destino, la pretesa di risalire con la ragione dall'effetto finale alla Causa Prima risultava insostenibile e infatti nessuna mente matura ricorre più a quegli argomenti.

Non per questo la vocazione missionaria si è attenuata; soltanto ha cambiato terreno. Se i padri della Chiesa avevano agganciato la ricerca dell'Assoluto al rapporto tra il creato e il creatore, i loro moderni epigoni hanno riproposto l'Assoluto come il solo possibile fondamento del sentimento morale. Poiché l'uomo non è dominato soltanto dal proprio egoismo ma anche da un anelito verso la virtù, la conoscenza, il bene e il giusto, e poiché questi sentimenti sono in larga misura conflittuali rispetto al puro e semplice amore di sé, ecco la preziosa induzione per mezzo della quale la conoscenza e l'amore per l'Altro vengono fatti derivare da quel Dio trascendente che non regge più nella figurazione del grande artefice dell'universo. Non più dunque Primo. Motore, ma fonte di comandamenti e di valori morali: questa è la moderna figurazione che i cattolici danno del Dio trascendente alle soglie del terzo millennio.

Il Dio trascendente cioè, nell'immaginario cattolico, ha cessato di essere la potenza ordinatrice del caos

universale di cui parlano i primi capitoli della *Genesi*, per adeguarsi a misura d'uomo, fonte di verità, bontà e giustizia. Gli animali, le piante, le rocce, le galassie, insomma la natura, escono dal dominio del divino e del pari ne esce l'immagine apocalittica del Dio delle battaglie, delle tentazioni e delle punizioni terribili e cosmiche. Verità, bontà, giustizia ma, soprattutto, amore: questa è la raffigurazione cristiana che emerge dalla cultura cattolica più avvertita e più avanzata all'inizio del XXI secolo.

Una sorta, dunque, di umanesimo cattolico che consente l'incontro con altre culture, religiose o irreligiose, che custodiscano ben viva la fiamma della moralità.

Quest'evoluzione della cultura cattolica dalla metafisica all'etica non può che essere accolta dai laici come un evento estremamente positivo. Tra l'altro, dopo una lunga parentesi di declino, la filosofia sta di nuovo registrando da qualche tempo un fervore di studi proprio nel campo della morale, mentre dal canto suo la scienza si pone oggi problemi che un tempo erano appannaggio esclusivo delle speculazioni dei filosofi. Quando la riflessione modifica la sua ottica e i suoi obiettivi, ciò avviene sempre sotto la spinta dei bisogni degli uomini i quali evidentemente sono oggi assai più impegnati nei problemi della convivenza che non in quelli della trascendenza.

Mi si potrebbe obiettare a questo punto - se le mie osservazioni fossero condivise - per quale mai ragione io ponga qui il tema dell'Assoluto per negare che questo concetto sia utilizzabile come fondamento della morale. Perché non lasciare che ciascuno risolva a suo piacimento problemi di natura metafisica e quindi ininfluenti sui comportamenti e le motivazioni che li determinano?

Risponderò che il tema dell'Assoluto è stato posto da Martini e quindi è d'obbligo rispondergli, da un lato e, dall'altro, che esso non è affatto ininfluente per il discorso che qui stiamo svolgendo. Il cardinale pone infatti una domanda alla quale non mi pare che Eco abbia compiutamente risposto e cioè: se la morale non è agganciata ai comandamenti derivanti da un Assoluto essa sarà friabile, sarà relativa, sarà cangiante, sarà infine - o potrà essere - una non morale se non addirittura una antimorale.

Non è forse del pensiero ateo la responsabilità di aver relativizzato la morale e quindi d'aver aperto la strada al suo scempio, alla dissoluzione di tutti i valori e infine allo smarrimento nel quale attualmente versiamo? Non bisogna ripartire dall'Assoluto se si vogliono rifondare quei valori e uscire dal regno dell'egoismo nel quale siamo affondati?

Così sembra ragionare il cardinale. Ed è su questo punto che una risposta gli va pur data. Egli la chiede e ha dunque il diritto di ottenerla.

Il cardinale pensa - né potrebbe essete altrimenti se non altro per l'abito che indossa - che la morale abbia nell'anima la sua sede e nella dolce debolezza del corpo la sua permanente tentazione. Il cardinale, cioè, ancora l'intero suo discorso alla separazione tra il corpo e l'anima, quest'ultima essendo fatta a *immagine e somiglianza* del creatore, a lui connessa da una fitta rete di corrispondenze, prima tra tutte la possibilità della grazia e, accanto a essa o forse anche indipendentemente da essa, l'afflato diretto al bene, perennemente insidiato ma perennemente risorgente.

Questa credenza nell'anima non è discutibile poiché è assiomatica per chi la possiede. Del resto, come è noto, la prova negativa è impossibile. Infine: perché mai un ateo dovrebbe accanirsi senza alcun costrutto a mettere in discussione i baluardi che il credente ha eretto a difesa delle sue ultraterrene certezze?

Attraverso la comunicazione tra l'anima e il Dio che l'ha creata, l'uomo ha dunque ricevuto l'afflato morale, ma non solo: insieme a esso ha ricevuto le norme, i precetti, la legge che li traducono in comportamenti, con relativi premi per chi vi obbedisce e castighi, a volte lievi a volte tremendi ed eterni, per chi non vi ottempera.

Naturalmente norme e precetti possono essere interpretati e quindi relativizzati secondo i tempi e i luoghi; spesso i castighi celesti sono stati cancellati dalla clemenza e dalle indulgenze sacerdotali; altre volte sono stati invece anticipati dal braccio secolare con i processi, le prigioni, i roghi.

La storia della Chiesa, insieme agli infiniti atti di testimonianza e di bontà, è tessuta intimamente con la violenza dei chierici e delle istituzioni da essi gestite. Si dirà che tutte le istituzioni umane e gli uomini che le amministrano - siano pure ministri di Dio - sono fallaci ed è vero. Ma qui si vuol discutere un'altra e più importante questione e cioè: non vi è aggancio all'Assoluto che abbia potuto impedire la relativizzazione

della morale; bruciare una strega o un eretico non fu ritenuto un peccato e tantomeno un crimine per quasi metà della storia millenaria del cattolicesimo; al contrario, queste crudeltà che violavano l'essenza d'una religione che era stata fondata sull'amore, venivano compiute in nome e a tutela di quella stessa religione e della morale che ne avrebbe dovuto fare intrinsecamente parte.

Ripeto: non sto rivangando errori e anzi crimini che oggi - ma solo oggi - la Chiesa ha ammesso e ripudiato; sto semplicemente affermando che la morale cristiana, agganciata, eminentissimo cardinal Martini, all'Assoluto promanante dal Dio trascendente, non ha affatto impedito un'interpretazione relativizzante della morale stessa. Gesù impedì che l'adultera fosse lapidata e su questo edificò una morale basata sull'amore, ma la Chiesa da lui fondata, pur senza rinnegare quella morale, la interpretò in modi che condussero a vere e proprie stragi e a una catena di delitti contro l'amore. E ciò non in qualche sporadico caso o per qualche tragico errore di singoli, ma sulla base d'una concezione che guidò i comportamenti della Chiesa per poco meno di un millennio. Concludo su questo punto: non esiste aggancio con l'Assoluto, qualunque cosa voglia intendersi con questa parola, che eviti il mutamento della morale secondo i tempi, i luoghi e i contesti storici nei quali la vicenda umana si svolge.

Qual è dunque il fondamento della morale nel quale tutti, credenti e non credenti, possiamo riconoscerci?

Personalmente sostengo che esso risiede nell'appartenenza biologica degli uomini a una specie. Sostengo che nella persona si confrontano e convivono due istinti essenziali: quello della sopravvivenza dell'individuo e quello della sopravvivenza della specie. Il primo dà luogo all'egoismo, necessario e positivo fin quando non superi una soglia oltre la quale diventa devastante per la comunità; il secondo produce il sentimento della moralità, cioè la necessità di darsi carico del patire altrui e del bene comune.

Ciascun individuo elabora con la propria intelligenza e la propria mente questi due istinti profondi e biologici. Le norme della morale mutano e debbono mutare poiché muta la realtà cui esse si applicano. Ma su un punto sono immutabili per definizione: quelle norme, quei comportamenti, intanto possono esser definiti morali in quanto superino in qualche modo l'orizzonte individuale e operino per realizzare il bene del prossimo.

Questo bene sarà sempre il frutto d'una elaborazione autonoma e quindi relativa, ma mai essa potrà prescindere dalla comprensione e dall'amore verso gli altri, poiché questo è l'istinto biologico che sta alla base dell'agire morale.

Personalmente diffido di quell'Assoluto che detta comandamenti eteronomi e produce istituzioni deputate ad amministrarli, a sacralizzarli e a interpretarli. La storia, cardinal Martini, anche quella della Compagnia religiosa cui lei appartiene, mi autorizza e anzi mi incita a diffidare.

Perciò lasciamo da un canto le metafisiche e le trascendenze se vogliamo insieme ricostruire una morale perduta; riconosciamo insieme il valore morale del bene comune e della carità nel senso più alto del termine; praticiamolo fino in fondo, non per meritare premi o sfuggire castighi, ma semplicemente per secondare l'istinto che proviene dalla comune radice umana e dal comune codice genetico che è iscritto nel corpo di ciascuno di noi.

febbraio 1996

DELLA MANCANZA DI FEDE COME INGIUSTIZIA

di Indro Montanelli

Sono grato agli amici di *liberal* per l'invito a un intervento in questo dibattito fra il cardinale Martini e Umberto Eco, anche se il mio è un grazie un po' titubante. Non nei confronti del laico Eco con cui ho in comune almeno il linguaggio. Ma affrontare questi temi con un uomo di Chiesa della stazza di Martini mi dà un po' i brividi. Comunque, ecco in tutta umiltà ciò che ne penso.

Nulla da obiettare all'argomentazione del cardinale, che mi sembra questa. Coloro che pensano di poter ridurre la religione a un credo morale senza fondamento in un valore trascendente non possono risolvere il loro problema esistenziale perché la Morale non ha in sé nulla di Assoluto, le regole ch'essa detta essendo sempre relative in quanto portate ad adeguarsi alle mutazioni che sopravvivono, nel tempo e nello spazio, nei costumi degli uomini.

Come negarlo? Io stesso che nel mio piccolissimo, e senza nessuna pretesa di riuscirvi, cerco nello stoicismo un modello di comportamento, debbo riconoscerne la relatività, e quindi l'insufficienza: che furono anche appannaggio del suo stesso maestro, Seneca, e lo indussero a razzolare in vita in maniera alquanto diversa dalla sua predicazione, cui fu pari soltanto nella morte. Certamente le sue contravvenzioni al proprio credo morale furono dovute al fatto che questo credo non ebbe il sostegno di un valore trascendente che le rendesse assolute, imprescrittibili e inevitabili.

Chi può negare che per un semplice codice di comportamento, anche il più alto, nessuno avrebbe trovato la forza e il coraggio di salire sulla croce, e che senza di esso il cristianesimo si sarebbe ridotto a una pura e semplice "accademia" fra le tante che fiorivano in Palestina, destinate solo a far polvere negli scantinati di qualche sinagoga di Gerusalemme? Lo so anch'io, Eminenza, che, di fronte a voi credenti, armati di fede in qualcosa che vi trascende, cioè in Dio, noi, che questa fede la cerchiamo senza riuscire a trovarla, siamo dei minorati. Dei minorati che non avranno mai la forza di diventare *l'altro* fino a dare la propria vita per la sua, e forse nemmeno di resistere agli adescamenti di un Nerone. Ma basta (ecco l'obiezione che mi permetto di muovere sempre, ripeto, in tutta umiltà al cardinale), basta la coscienza di questa minorazione a dare la fede? O ci vuole qualcos'altro?

So benissimo che qui si scantona in un problema, quello della Grazia, sul quale non posso certo misurarmi col cardinale Martini. Ma egli converrà che questo problema non turba solo dei poveri sprovveduti come me; esso tiene tuttora diviso non soltanto il mondo cristiano, ma anche, sotto sotto, quello cattolico. Perché i primi a dire che la fede è una illuminazione concessa per grazioso dono del Signore a coloro che per suo insindacabile giudizio Egli destina alla salvezza, non furono Lutero e Calvino; furono i due più grandi padri fondatori della Chiesa, Paolo e Agostino, se ho bene interpretato alcuni loro passaggi, purtroppo da me letti solo in una *vulgata* e senza aiuto di teologia.

Lo confesso: io non ho vissuto e non vivo la mancanza di fede con la disperazione di un Guerriero, di un Prezzolini, di un Giorgio Levi della Vida (per limitarmi alle vicende di miei contemporanei, di cui posso rendere testimonianza). Ma l'ho sempre sentita e la sento come una profonda ingiustizia che toglie alla mia vita, ora che ne sono al rendiconto finale, ogni senso. Se è per chiudere gli occhi senza aver saputo di dove vengo, dove vado, e cosa sono venuto a fare qui, tanto valeva non aprirli.

Spero che il cardinale Martini non prenderà questa mia confessione per una impertinenza. Almeno nelle intenzioni, è soltanto una dichiarazione di fallimento.

febbraio 1996

COME VIVO NEL MONDO,
ECCO IL MIO FONDAMENTO

di Vittorio Foa

Non sono convinto che un confronto fra credenti e non credenti sia una strada utile per indagare il fondamento ultimo dell'etica. Intanto, chi crede è poi così sicuro di credere? e il non credente (parlo per esperienza) è così sicuro di non credere? Ho sempre pensato che un credente, anche se sa, non smette di cercare. I confini sono incerti.

Se un credente chiede a un non credente di giustificare le sue certezze etiche senza chiedere a se stesso di giustificare il rapporto fra la sua fede e le sue proprie certezze si corre il rischio di saltare a piè pari la storia umana e imporre, pregiudizialmente, una gerarchia che può vanificare lo stesso confronto. Si chiede al non credente: dimmi cosa crede uno che non crede! Con un piccolo gioco di parole si dà per scontato che il solo modo di credere è quello di chi fa la domanda, il problema è risolto in partenza, non c'è bisogno di giustificazioni.

Oltre a quello dell'inutilità vi è un secondo rischio che è speculare al primo. Se la fede in un Dio personale consente di «decidere con certezza nei casi concreti che cosa è altruismo e che cosa non lo è» o, ancora, consente di «dire che certe azioni non le posso compiere in alcun modo, a nessun costo, e che altre si devono compiere, costi quello che costi» (Martini), il credente che sa cosa è vero e cosa è giusto ha non solo il diritto ma il dovere di ottenere che anche gli altri adempiano il vero e il giusto. Così si apre la confusione fra la lettera e lo Spirito, fra il Libro e l'etica. Nel fondamentalismo l'esperienza religiosa si dissolve. Il fondamentalismo è anche nei non credenti. Il confronto non è fra credenti e non credenti, ma sul modo di credere e sul modo di non credere.

Ci vuole qualcosa di più oltre alla fede religiosa o a un elaborato umanesimo o razionalismo. Non mi riesce di parlare di etica se non vedo il male e non mi ci vedo dentro. Penso all'odio etnico. L'ho guardato negli occhi, in forme diverse, per quasi tutto questo secolo. Era cominciato, il secolo, col nazionalismo degli Stati e con la sofferenza e la morte di nove milioni di giovani uomini. Quel nazionalismo non era caduto dal cielo, non era una fatalità. Era nato dalle trasformazioni, direi dal ribaltamento, di esperienze civili, del sentimento nazionale come comune sentire di una comunità, voler essere come gli altri, con altri. Il ribaltamento era diventato negazione degli altri, volontà di morte. Le leggi della storia inventate per giustificare quel massacro erano tutte false. In ogni punto di quel processo sarebbe stato possibile tentare di fermarlo. L'identità di una comunità, come quella di un individuo, nasce *per differenza*. Il nodo dell'etica sta in quella differenza: è negazione dell'altro o è invece convivenza e ricerca comune? Quell'odio non era fatale, era una costruzione umana, si poteva fare diversamente.

Alla fine del secolo, a un braccio di mare da noi, ecco di nuovo la guerra etnica, non l'orrore della sua pulizia. È, ancora una volta, una costruzione umana, non è una catastrofe naturale. Che problemi ci ha posto? Va bene piangere sui mali umani, ma non basta. Va bene pregare, ma non basta. Va bene aiutare, lenire le sofferenze, come ha fatto ammirevolmente il volontariato cattolico, ma non basta. Il problema è capire che vi sono aggressori e aggrediti, carnefici e vittime, che si devono riconoscere le vittime, togliere se possibile l'arma dalle mani dei carnefici.

La predica dell'altruismo come primato degli altri finisce coll'essere fastidiosa e inutile. La fonte del male è nel modo di condursi del Sé, nel modo come organizziamo noi stessi e il nostro rapporto col mondo. Vi è una diffusa tentazione, vera fuga dalla realtà, di negare la comunità (o l'individuo) col suo egoismo, di rifiutare l'identità *per differenza*. Invece dobbiamo partire proprio di lì. Non posso arrivare all'amore per gli altri se non parto da un esame di me stesso. Siamo verosimilmente all'inizio di grandi migrazioni nel mondo e siamo, qui in Italia, culturalmente impreparati all'evento. Le radici dell'odio (e del razzismo che gli si propone come modello) sono profonde; quello che a un certo momento ci si presenta come ineluttabile è solo il

prodotto di tutte le irresponsabilità che l'hanno preceduto, del modo come abbiamo affrontato l'insofferenza, l'insicurezza sempre più estesa. Continuiamo a promettere sicurezza invece di cercare come vivere l'insicurezza nel rispetto reciproco senza l'affanno dell'autodifesa.

In modo analogo la domanda etica si pone per tutti gli aspetti dello squilibrio che è cresciuto fra il progresso tecnico con la sua capacità distruttiva e autodistruttiva e il livello della responsabilità personale. Io rispetto profondamente chi trae le sue certezze etiche dalla fede in un Dio personale o da un imperativo trascendente. Vorrei chiedere un po' di rispetto, un po' meno di supponenza, verso chi le sue certezze ricava non dalla fragile convinzione di avere operato bene, ma dal modo come affronta il rapporto della sua vita con quella del mondo.

febbraio 1996

IL CREDO LAICO DELL'UMANESIMO CRISTIANO

di Claudio Martelli

Si parla comunemente di laici e cattolici, di credenti e non credenti, come si trattasse di entità sempre separate e opposte, come di nazioni o etnie culturalmente disgiunte e, ciascuna rispetto all'altra, aliena, straniera e insofferente. Dopo di che, talora e con qualche fatica, si cerca il dialogo. Mi permetto di osservare che le cose non dovrebbero andare così e per fortuna così talvolta non sono andate e non vanno.

Per lo meno tra la maggioranza degli uomini e delle donne d'Occidente.

Per conquistare un diverso punto di vista dobbiamo almeno supporre che quella tra laici e cattolici, tra credenti e non credenti - per lo più e per la maggior parte degli uomini almeno in Occidente - non è una distinzione abissale ma una mobile frontiera non solo tra noi e altri, ma, ciò che più conta, dentro di noi.

Il punto di vista che suggerisco è che la coscienza moderna sia stata forgiata come unità personale per milioni di esseri umani, a un tempo dal cristianesimo e dall'illuminismo. Non so se abbia agito l'astuzia della ragione o la forza delle circostanze, ma quel che vedo per lo più sono individui in cui in grado minore o maggiore di consapevolezza si mescolano educazione cristiana ed educazione illuminista, dando vita a quel sinolo che chiamiamo laicismo, a quella identità che chiamiamo laica.

Termini ai quali va restituito il significato originario di una fede nei limiti della ragione, della ragione diffusa nel popolo, del buon senso che, come diceva Cartesio, è così diffuso che ciascun uomo pensa di averlo ricevuto in dote.

Quando, da parte laica, si dichiarano le proprie credenziali e si accenna alle proprie origini, si fa per lo più riferimento all'illuminismo.

Ma l'illuminismo non è "altro" rispetto al cristianesimo. Con le dovute eccezioni - lo scetticismo di David Hume e il materialismo meccanicistico di D'Holbach e di Helvetius - l'illuminismo è interno, non estraneo alla millenaria evoluzione del cristianesimo, ai suoi mutevoli rapporti con il potere, con se stesso, con la società, i costumi, le scienze.

Come la Riforma protestante, l'illuminismo fa appello al singolo cristiano contro la Chiesa cattolica e le sette riformate. A differenza della Riforma, non predica un cristianesimo puro contro un altro imputo, ma un cristianesimo universale fondato sul buon senso.

L'illuminismo - Riforma rinviata - accelera e disloca la razionalizzazione del cristianesimo, laicizza e secolarizza il messaggio cristiano ma fino al massimo del teismo. Il bersaglio degli illuministi è l'ignoranza perché l'ignoranza, specie al potere, è una macchina da guai, una minaccia permanente per l'umanità. Gli illuministi perseguono un obiettivo politico con le armi della critica intellettuale: un certo grado di maggior libertà, di maggior tolleranza delle opinioni e dei diritti di tutti, riforme economiche e giuridiche, scrupolo, efficienza, giustizia. «Lasciatevi guidare dai *philosophes*»!

Non era mai accaduto che scrittori, scienziati, poeti, storici, politici, matematici prendessero per mano il loro tempo e, con la mite violenza della ragione, lo facessero progredire semplicemente sganciando zavorra.

L'illuminismo non è rottura con l'*ethos* cristiano: è un tentativo di purificarlo dalle assurdità e dal fanatismo. Nemmeno la rivoluzione, almeno all'inizio e sino alle sopraffazioni e ai brogli dei giacobini, al terrore e alla decapitazione del re e della regina, è ostile al cristianesimo.

L'illuminismo di Bayle e di Voltaire, di Rousseau e di Kant, di Newton e di La Place è, magari in modo critico e disincantato, cristiano; eterodosso, ecumenico, tollerante ma cristiano, e se non tutto credente in un Dio personale, in misura preponderante convintamente e dichiaratamente teista.

La coscienza laica e le sue declinazioni – il rispetto degli altri, l'inviolabilità dei diritti della persona, la libertà della scienza, la sofferta accettazione del pluralismo religioso e politico, della democrazia politica e del mercato economico - tutto questo nasce dentro e non fuori dal cristianesimo, dentro e non fuori dalla storia del Dio dell'Occidente.

I turbamenti di Galileo non erano fasulli: ciò lascia supporre che Galileo, oltre che pensare seriamente, seriamente anche credeva. E come Galileo quanti? E noi che diciamo di non credere non crediamo anche noi in qualcosa?

Saranno valori puramente razionali e tuttavia esigiamo che siano professati e praticati: dall'obbligo scolastico a quello sanitario, a quello del rispetto delle leggi, dei valori e di tutti gli infiniti regolamenti e contratti e termini e scadenze della nostra quotidiana esistenza e - c'è chi ci crede ancora - fino all'obbligo morale, se non penale, di votare in ogni elezione.

Anche questo è credere: credere nelle scienze, nella medicina, nella carriera, negli ordini professionali, nei giudici, nella polizia, nelle assicurazioni: la vita dell'uomo contemporaneo è un continuo atto di fede laico in cose talvolta ben più astruse, assurde e derisorie di quelle che si dichiarano in premessa fondate sul mistero.

Tuttavia, in principio, faccio fatica ad accettare che sia miglior guida all'agire morale un insegnamento e un comando fondati su un mistero trascendente. Da buon illuminista cristiano dietro i valori scorgo i poteri. Non ho nulla contro i misteri. Temo le rivelazioni. L'improvviso apparire e offrirsi di un bisogno, di una scoperta, di un lato nuovo della società, della scienza, dell'arte, della cultura e l'altrettanto brusco manifestarsi della repressione, della censura aggressiva dei comportamenti difformi o conformi a una norma che si regge da sé per la sua forza, che è vera e limpida nella sua evidenza e nella sua autonomia.

Il cristianesimo è un grande, forse il più grande umanesimo, il solo che al di là di eroi e semidei, di immortalità, di reincarnazioni e di immobili teocrazie ha concepito il Dio che si fa uomo e l'uomo che si fa Dio e in nome suo ha evangelizzato l'Occidente, e l'Occidente cristiano ha liberato l'uomo.

In epoche e in momenti diversi i cristiani sono stati perseguitati e persecutori, e il cristianesimo ha ispirato la volontà di potenza di un popolo, di un clero, di un uomo, come i diritti della persona, delle genti e la loro liberazione da ingiusti domini.

Pensare di discutere con il cristianesimo come con una compatta e coerente ideologia, peggio, argomentare in giudizio come se si trattasse di affrontare uno studio legale associato è stolido. Ridurre a una favola, a un pregiudizio, a una superstizione, a puro potere il più grande, il più duraturo, il più avvolgente umanesimo forgiato dall'uomo è grottesco furore.

Il mito cristiano si ripropone dall'estremo di un teismo personalistico e di una fede così laicizzata da volersi misurare solo con le proprie opere, sino agli opposti antipodi della santità radicale e del bieco temporalismo. Il suo *ethos* profondo, incoercibile, è stato interpretato come *ratio* e come *absurdum*, come mistica e come logica, come libertà e come prigionia, come senso della vita e come senso della morte, ma, in definitiva, l'*ethos* cristiano è amore.

Solo i gesuiti e la loro psicoanalisi del potere dimenticano e tendono a offuscare questo punto, tutti gli altri lo sanno: l'etica cristiana è amore. E l'amore di cui parla il cristianesimo non è una deduzione logica, ma un'intuizione del cuore: alla fine non vuole essere dimostrato e disatteso, piuttosto, malinteso in dottrina ma testimoniato nei fatti.

È questo cristianesimo essenziale, questo cristianesimo come amore, questo cristianesimo del senso comune il nuovo mito razionale elaborato dai *philosophes*, impugnato dagli illuministi contro il cristianesimo come potere, come superstizione, come alchimia sofisticata, idolatra e violenta brandita orrendamente contro altri cristiani rei di non pensarla allo stesso modo sul Papa e sulla Madonna, sui santi e sulla confessione. Quel cristianesimo degenerato - non solo dalla Roma o dalla Parigi papiste ma dalla Ginevra intollerante di Calvino - è la causa anche dell'ateismo. Per Voltaire sono "le inconcepibili sciocchezze" del cristianesimo scolastico pseudoscientifico, clericale e temporale, i suoi privilegi, i suoi abusi e le sue frodi a scuotere non solo la nostra onestà intellettuale, ma la nostra fede cristiana.

A quel punto "le menti deboli e temerarie" giungeranno «a negare il Dio che quei maestri disonorano». Non così si regolano gli spiriti fermi e saggi i quali comprendono che Dio non c'entra ma che è colpa di «questi nostri maestri che attribuiscono a Dio le loro assurdità e i loro furori».

Per concludere in bellezza autocitandosi, «un catechista annuncia Dio ai fanciulli, Newton lo dimostra ai saggi». (Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, voce Ateo, Ateismo).

E che dire dell'altro padre fondatore e campione indefesso di laicismo, che dire di Kant che predicava e predicava la pace perpetua e il governo universale, e che vedeva nell'uomo addirittura tre menti: una speculativa, una pratica e una estetica? Sfinito dallo sforzo gigantesco e minuzioso di emancipare in linea di principio, alla tedesca, la ricerca scientifica dalle visioni metafisiche, si affretta a sottomettere la appena liberata scienza pura (si badi, teoretica non tecnologica) a un nuovo padrone: la ragione morale. Questa seconda, anzi, prima madre delle nostre possibilità, ci informa, a un certo punto del nostro sviluppo, che se vogliamo, come possiamo e dobbiamo, seguire una condotta morale, uniformarci a un criterio morale stabile e incondizionato, non possiamo fare a meno di accettare come postulati («proposizione teoretica come tale non dimostrabile in quanto inerisce inseparabilmente a una legge pratica che ha un valore incondizionato a priori») l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio (Kant, *Critica della ragione pura*, 1963, pag. 153-164).

La grandezza di Kant, sul piano etico, è proprio in questa laicizzazione ibrida, in questo eroismo della conciliazione razionale con l'essenza del cristianesimo. Un cristianesimo ridefinito come speranza di avvenire e beatitudine che si svolge attraverso il perfezionamento infinito dello spirito umano, il quale ha nell'esistenza di Dio come sommo bene il suo garante.

In Voltaire meno, in Kant di più, il laicismo mostra l'impronta dell'illuminismo cristiano che riassorbe faticosamente la scissione latente nell'uomo occidentale.

Non così il laicismo di Marx o di Nietzsche o di Freud prima e dopo le grandi rivoluzioni della scienza, dell'economia, dei popoli.

Con loro e non solo con loro il laicismo esce dalla dimensione dell'illuminismo cristiano, del credo che si scioglie nella cultura e del buon senso che si eleva al credo, e che faceva riconoscere a Goethe, pagano e illuminista, il merito fondamentale del cristianesimo nella sua capacità di conciliarci con il dolore, di giustificare e assolvere il dolore, i dolori della vita e quello del morire.

«Dopo di allora - dicevano i più grandi quando eravamo piccoli - il mondo non è più stato lo stesso». Dopo di quando? Dopo la rivoluzione francese? Dopo il telegrafo? Dopo Marx? Dopo Darwin? Dopo Nietzsche? Dopo Freud e Einstein, dopo il comunismo e il nazismo? Dopo il nucleare e il mondo diviso in due? Insomma, dopo la modernità come l'abbiamo conosciuta in questi due secoli di fine millennio? O dentro questa modernità nuova che sopraggiunge per ultima, che ci attrae e ci sorpassa e mentre cerca un'unità più profonda a misura del bisogno di unità del mondo, moltiplica analisi e precetti etici, li cataloga e li esibisce in un supermercato morale virtuale di religioni, esoterismi, salutismi, giuridici-cismi, psicoterapie, psicofarmaci.

Nella lettera di Martini si intrecciano due piani: uno è quello della teoria etica che fornisce le giustificazioni all'azione, l'altro è quello dei comportamenti pratici che derivano dall'applicazione della teoria. Per quanto riguarda il primo livello, è vero che molte etiche religiose hanno in comune il richiamo al "Mistero trascendente

come fondamento di un agire morale", e che da ciò esse derivano l'idea che la norma morale ha un valore assoluto. D'altra parte non è vero che l'idea del vincolo incondizionato che la norma morale esercita su di noi è caratteristica dell'etica religiosa, poiché l'etica kantiana (gli imperativi) e più in generale le etiche naturaliste (ad esempio dei diritti naturali della persona) affermano parimenti la non negoziabilità dei precetti morali. Dal punto di vista della derivazione da principi assoluti il discrimine non è tanto tra presenza o meno di un elemento trascendente nella proposta etica, ma più precisamente tra *un'etica prodotta e progetto dell'uomo e un'etica derivata, indipendente dall'uomo e iscritta nella natura delle cose o nel disegno divino*.

Che questa sia la distinzione essenziale segue dall'osservazione del secondo livello, quello dei comportamenti pratici che discendono dalle norme morali. Le etiche che fanno derivare i precetti dal mistero della trascendenza sono affatto diverse tra loro. Certamente non sono tipici di queste etiche in quanto tali «l'altruismo, la sincerità, la giustizia, il rispetto per gli altri, il perdono dei nemici». La nostra epoca conosce per diretta esperienza la mancanza di rispetto per gli altri propria degli atteggiamenti cosiddetti fondamentalisti, che spesso si richiamano apertamente a qualche religione trascendente; né il "perdono dei nemici" è insegnato e praticato da tutte le religioni. È vero che il cristianesimo in epoca contemporanea ha finito per sostenere e praticare questi insegnamenti evangelici, ma è altrettanto vero che ciò non è iscritto nel suo codice genetico, come cupamente ricorda la sua storia. D'altra parte etiche prive di trascendenza, ma aderenti a qualche valore mondano affermato in modo assoluto, hanno mostrato un ancor minore rispetto dell'umanità: basti pensare alle etiche totalitarie della razza o della lotta di classe che hanno funestato questo nostro secolo.

L'argomento di Martini va dunque rovesciato. Non deve stupire il fatto «che vi sono tante persone che agiscono in maniera eticamente corretta e che talora compiono anche atti di elevato altruismo senza avere o rendersi conto di avere un fondamento trascendente per il loro operare». Al contrario può forse essere la mancanza di valori morali assoluti, non negoziabili e perciò da seguire incondizionatamente, a spiegare la tolleranza e la rinuncia alla coartazione degli altri. Una concezione morale "di più larghe vedute", la disposizione a transigere e ad accogliere nel proprio mondo di valori parte dei valori degli altri - o comunque a non contrastarli "a ogni costo" - può aiutare a bandire gli eccessi dai comportamenti e a rendere meno difficile la convivenza tra comunità che si richiamano a diversi sistemi di valori. (Nemmeno la reciprocità può essere un valore assoluto. Chi non ricorda l'aforisma di George B. Shaw: «Non fare agli altri ciò che vorresti fosse fatto a te stesso. Potrebbero non avere gli stessi gusti»). Ironie a parte, mi è capitato nella concreta esperienza politica di respingere il principio di reciprocità in nome di un principio di maggiore gratuita apertura, così respingendo la tesi di quanti, discutendo le leggi sull'immigrazione, erano disposti a riconoscere certi diritti agli stranieri (per esempio quello di costituire cooperative di lavoro o di iscriversi ad albi professionali) solo se provenienti da Paesi che riconoscessero analogo diritto ai residenti italiani.

Non è dunque la predicazione senza sconti di valori assoluti, neppure quello della reciprocità, il miglior fondamento dell'agire morale. Né un valore morale è tanto più alto e degno di venerazione quanto più si conserva integro e immutabile. È viceversa prima l'emergere dal cristianesimo dell'umanesimo liberale e poi l'esposizione a questa etica della tolleranza e del compromesso, della parziale e sempre faticosa negoziabilità dei valori, in definitiva dell'etica liberale (o meglio di una sua caratteristica che essa per la verità ha in comune con alcune etiche religiose, ad esempio il buddismo) ad avere progressivamente indotto il cristianesimo a rinunciare al progetto di evangelizzazione forzata dell'intera umanità, che pure ha perseguito per molti secoli. È sperabile che questa stessa esposizione possa avere lo stesso effetto su altre etiche religiose che non hanno a tutt'oggi rinunciato a perseguire variamente il predominio delle coscienze. Osservo che il termine *tolleranza* (che pure è familiare in altre visioni etiche emergenti dalla Chiesa cattolica) è assente dalla lettera di Martini, e ciò può spiegare il suo stupore di fronte al bene operare di una parte dei laici, così come la sua dimenticanza del cattivo operare di una parte dei credenti.

L'idea liberale della tolleranza afferma il principio di una possibile convivenza con ciò che non si condivide. È un concetto morale flessibile ma non molle: esprime l'idea del riconoscimento dell'esistenza e della legittimità della diversità, ma anche quello della sofferenza per la sua presenza; una sofferenza che induce a resistere, ma in modo contenuto ed *entro certi limiti*. Per questa sua intrinseca capacità di modulare i comportamenti degli uomini essa è estranea, al mondo senza chiaroscuri dell'obbligo morale assoluto e privo di mediazioni.

Inoltre la tolleranza è il risultato di una deliberata scelta umana. Niente esclude che questa sia iscritta nella natura o in un disegno divino, purché in modo da lasciare agli uomini una sostanziale libertà di scelta. Ma perché gli uomini dovrebbero essere tolleranti? Diversamente dalla solidarietà, che esprime un impegno che può anche essere senza mediazioni, cui si adatta, come dice Martini, il principio del «valore assoluto dell'altro», la tolleranza, cui è intrinseca l'idea di "misura", esprime il risultato di un calcolo tra le sofferenze attuali che essa impone e il bilancio delle conseguenze future positive e negative.

Il calcolo morale (che, tra l'altro, non è affatto estraneo all'etica cristiana, come testimoniano Tommaso d'Aquino, Thomas Moore e Blaise Pascal) suppone che i comportamenti, e con essi l'ordine sociale e civile, dipendono dalla volontà e razionalità degli uomini. Dopo aver valutato opportunità e vincoli offerti dai contesti storico-sociali, gli uomini individuano le norme che offrono maggiori probabilità di conseguire adeguati livelli di qualità della vita (libertà, benessere, giustizia, equità di trattamento, ecc.). Questa concezione della morale che l'uomo costruisce gradualmente, *per prova ed errore*, non certo come un manufatto industriale ma piuttosto come un linguaggio, come forma e ordine perfettibili dell'essere sociale, sembra essere in grado di tenere conto dei mutamenti prodotti nella coscienza degli uomini dall'esposizione a inedite condizioni di vita e a diversi sistemi di valori.

Per il fatto di rinunciare a una verità morale assoluta e immutabile, l'etica della tolleranza può cogliere maggiormente le opportunità, ma non per questo è sottratta a rischi e problemi. La rinuncia alla pretesa di ricavare ogni mossa della pagina e della morale dalla tutela di valori assoluti (e quindi non negoziabili), impone l'onere di ricavare dall'interazione tra le condizioni storico sociali e la coscienza umana il sistema dei valori, l'ordine delle priorità da assegnare loro, il loro costante adattamento e affinamento. È questo un compito che si rinnova di continuo e di continuo richiede lo slancio intellettuale e morale di un nuovo illuminismo cristiano, che rischiari con maggior energia i rapporti tra l'uomo e il mondo moderno che oggi molti considerano a ragione alquanto appannati e confusi. Tuttavia è evidente che principi pratici di prudenza, tolleranza, calcolo delle opportunità, contenimento dei conflitti possono guidare la progressiva, parziale, dolorosa rinuncia all'intangibilità dei nostri principi morali - che è necessaria alla nuova convivenza umana su scala planetaria tra religioni e tra credenti e non credenti - più di quanto non facciano espliciti richiami a un mistero e a una metafisica trascendente. Né il richiamo rigido a tradizioni rigidamente interpretate né l'esaltazione acritica delle opportunità attuali, né l'etica premoderna del dettato morale immutabile né le seduzioni postmoderne dell'evoluzione spontanea del rapporto tra uomo e natura possono sottrarre "i moderni" a questa responsabilità.

febbraio 1996

III

Ripresa

MA L'ETICA HA BISOGNO DELLA VERITÀ

di Carlo Maria Martini

Gli interventi sull'interrogativo "in che cosa crede chi non crede?", incisivamente forgiato dalla redazione di *liberal* (col rischio di un'interpretazione un po' riduttiva del problema da me posto), sono stati numerosi e importanti. Personalmente sono contento che ne sia emersa una discussione sui fondamenti dell'etica. Ce n'è bisogno, per tutti.

Ora la rivista mi invita a prendere nuovamente in mano la penna e, dopo qualche incertezza, ho pensato di non dire di no. Non ci si deve certo attendere una "risposta" puntuale e articolata. Ci vorrebbe ben altro che qualche pagina, né forse è questo quanto soprattutto occorre. Vorrei però almeno esprimere l'attenzione con cui ho letto i singoli contributi di Emanuele Severino, Manlio Sgalambro, Eugenio Scalfari, Indro Montanelli, Vittorio Foa, Claudio Martelli. Sono contento di aver dato e ricevuto materiale e stimoli per pensare e dialogare. Qui mi limiterò a spiegare meglio che cosa stava dietro alle mie parole.

In premessa vorrei richiamare la sincera intenzione dialogica del mio intervento. Non intendevo né 'insegnare' né 'dissertare' né 'polemizzare' ma anzitutto interrogare, e interrogare per sapere, per capire come un laico fonda teoreticamente l'assolutezza dei suoi principi morali. Ho colto in qualche risposta (di più, in verità, in quelle apparse qua e là sulla stampa che in quelle dei sei interventi) qualche vena polemica e qualche sforzo di "apologetica laica". Ho anche colto una certa facilità a semplificare la dottrina e la tradizione cristiana a proposito dell'etica, con sintesi nelle quali non leggo il mio pensiero. Per questo mi sento invogliato a spendere qualche parola in più.

Infatti, ciò per cui sono grato agli intervenuti nel dibattito, è lo stimolo a una riflessione comune sul senso del dovere, sulla purezza della vita morale, sugli ideali etici che in qualche modo tutti sentiamo o a cui vorremmo ispirarci. E ciò a partire dall'interrogativo da cui aveva preso le mosse la mia lettera a Eco: se l'etica fosse solo un elemento utile a regolare la vita sociale, come si potrebbero giustificare imperativi etici assoluti, quando è tanto più comodo farne a meno? E ancora: che cosa fonda la dignità umana, se non il fatto di una apertura verso qualcosa di più alto e di più grande di sé?

Per prima cosa osserverei che, nonostante l'alta e sconcertante varietà delle posizioni, quasi tutte le risposte individuano nell'etica un elemento proprio dell'uomo, qualcosa in base a cui egli è tale. Gli uomini non hanno atteso il cristianesimo per avere un'etica e per porsi problemi morali: segno che l'etica stabilisce un elemento essenziale dell'umano, che coinvolge tutti. In essa, sia laica o trascendente, emerge una sfera fondamentale del significato della vita, in cui si fa avanti il senso del limite, dell'interrogazione, dell'attesa, del bene.

Proprio quest'ultimo termine, il "bene", merita la più attenta considerazione, anche perché vari interventi hanno considerato la responsabilità verso il volto dell'altro come un "bene", una scelta morale buona.

Inviterei a meditare sulla dialettica che è intrinseca a quella che è chiamata scelta morale buona, sul movimento interiore da cui scaturisce un atto libero così determinato. Questo può accadere in qualsiasi momento della vita: ogni atto libero è sempre primo, originale, imprevedibile. Che cosa è implicato in quest'atto, ad esempio nella decisione di non dire una menzogna perché è male, e di dire la verità perché è bene? Ciò comporta l'idea del bene come rettitudine, come integrità e bellezza, non come qualcosa di semplicemente utile. È implicato il senso della vita, la divisione fra ciò che è bene e ciò che è male e l'esistenza di un ordine del bene e del male.

In tale movimento leggo un dirigersi, che può anche essere preconcio e perfino in contrasto con il

nostro sistema di concetti, verso il bene sussistente. Osserverei che così diventa meno arduo render conto della sorprendente e non rara discrasia fra teorie morali insufficienti e comportamento morale positivo, perché la giustezza dei comportamenti morali non si misura in primo luogo su uno schema di concetti, ma sull'orientamento della volontà e la sua rettitudine. Possono scegliere per il bene perfino coloro che non lo percepiscono in teoria o lo negano. Un atto buono, compiuto perché è buono, veicola un'affermazione di trascendenza. «Se Dio non esiste, tutto è permesso», aveva osservato Dostoevskij. Parole vane? Eppure Sartre consente proprio dal suo punto di vista ateo: «Con Dio svanisce ogni possibilità di ritrovare dei valori in un cielo intelligibile; non può più esserci un bene a priori, poiché non c'è nessuna coscienza infinita e perfetta per pensarlo; non sta scritto da nessuna parte che il bene esiste, che bisogna essere onesti, che non si deve mentire» (*L'esistenzialismo è un umanismo*).

Se adeguatamente perseguito, questo itinerario di riflessione viene a indicare che la morale non regola soltanto rapporti interpersonali, e che essa include una dimensione trascendente. Seppure per altre strade ritrovo qui un pensiero a cui ha dato voce Eco, ossia che un'etica naturale può incontrarsi con l'etica veicolata dalla rivelazione biblica, in quanto già nella prima è incluso un cammino o un riferimento alla trascendenza, non solo al volto dell'altro. Nell'esperienza morale umana si fa avanti una voce che appella, la "voce della coscienza", che è immanente in ogni uomo e che stabilisce la condizione prima perché un dialogo morale sia possibile fra uomini di razze, culture, convinzioni diverse.

Le risorse dell'etica sono dunque maggiori di quanto non si pensi. Ma occorre dimorare in modo attento e paziente intorno all'esperienza morale umana, evitando ogni precipitosa soluzione. Forse un modo "impaziente" di pensare il morale affiora in alcuni interventi tra quelli sopra ricordati, in cui l'esperienza morale è riportata fondamentalmente alla vita corporea e all'istinto. Sembra tuttavia impossibile individuare in Antigone una morale sorgente dall'istinto di sopravvivenza della specie, quando decide di andare liberamente incontro alla morte per obbedire a leggi non scritte, superiori a quelle della città. Altri, nel loro intervento, tendono a sfigurare l'etica, ritenendo che la tradizione la collochi dal lato della tecnica. Se quest'ultima produce, trasforma, manipola, e può essere pilotata da volontà di potenza, l'etica si muove invece nell'orizzonte della libertà e mira al compimento della persona.

Chi vuol fondare la morale nell'istinto di sopravvivenza della specie, la pensa relativa e mutevole. È vero che mutano le circostanze, ma non mutano gli atteggiamenti di fondo. Se rifletto al contenuto morale essenziale e ai suoi valori centrali, non vedo affatto che essi mutino col tempo, che il codice fondamentale della moralità umana, contenuto nel Decalogo, sia soggetto a revisione. Non avverto che l'uccidere, il rubare, il mentire possano diventare raccomandabili in se stessi, o dipendenti da nostre statuizioni contrattuali. Ciò è ben diverso dalla domanda se in tale circostanza una certa azione cada sotto questa o quella categoria. Ci sono molte incertezze morali su azioni singole, molte oscillazioni concrete di giudizio su fatti: ma ciò non vuol dire che sia pensabile decretare domani che è meglio essere sleali, disonesti, irresponsabili.

Ho accennato all'estrema varietà delle risposte dei sei interventi, che costituisce un fatto su cui meditare, perché individua una condizione molto controversa e perfino confusa della riflessione teoretica sulla morale. Ciò può riguardare anche l'ambito dei credenti, dove sembra talora prevalente una comprensione quasi esclusivamente kantiana, ossia costrittiva dell'etica, dove l'accento cade esclusivamente sul dovere. Anch'io nel mio precedente intervento avevo parlato di principi dell'etica e di imperativi universalmente validi. Ma non vorrei essere frainteso, quasi volessi mettere l'accento solo su ciò che è obbligatorio, su quanto è doveroso fare o non fare. Ho infatti evocato, per avviare il discorso, un aspetto della morale, quello deontologico e obbligante. Ma l'etico non sta tutto qui: il suo elemento più affascinante è di condurre l'uomo verso una vita buona e riuscita, verso la pienezza di una libertà responsabile. Gli imperativi etici, rocciosi, duri, se schiacciano la volontà malvagia, indirizzano verso una più alta spontaneità la volontà positiva di fare il bene.

A un'ultima riflessione mi spinge la lettura dei contributi sopra ricordati. Persuaso che l'etica non totalizza l'esperienza umana, vorrei per un momento prendere le distanze da essa. Il processo dell'ateismo moderno, ormai in parte alle nostre spalle, è stato preparato e accompagnato (forse anche per certi aspetti nei credenti), da una degradazione dell'idea di Dio. Dio è stato pensato come orologiaio dell'universo, grande essere denotato solo dalla potenza, immenso e onnivoro Leviathan, come il nemico dell'uomo, addirittura come un demiurgo

malvagio e così via. Ma la critica della religione è giovevole se purifica l'idea di Dio da cadute e antropomorfismi, non se la impoverisce e la degrada rispetto alla purezza che si riscontra nella rivelazione biblica letta nella sua interezza.

Mi pare dunque che anche nel non credente deve svolgersi una lotta difficile per non ridurre il Dio a cui non si crede a un idolo, rivestito di attributi impropri. Ci si domanda che cosa possano avere in comune il Dio biblico che sta accanto all'uomo ed è un "Dio per l'uomo", e il 'dio' di cui si dice che è la stessa morte, e che non ha nulla da spartire col bene (cfr., l'intervento di Sgalambro). Forse sarebbe utile riprendere in mano il Salmo 23: «Il Signore è il mio pastore: non manco di nulla; su pascoli erbosi mi fa riposare, ad acque tranquille mi conduce!».

Scalfari coglie parzialmente nel segno avvertendo un'evoluzione (o "involuzione") di pensiero anche nella cultura cattolica che tende a privilegiare la sola etica. Ma questa da sola è fragile e deve essere sostenuta dal senso ultimo e dalla verità complessiva. La verità cura quella fragilità del bene di cui facciamo costantemente esperienza. Non esprimerei perciò le mie persuasioni sino in fondo, se non dicessi che una certa produzione di asserti apodittici (la già segnalata separazione fra Dio e bene, oppure l'opposizione che viene arbitrariamente elevata fra casualità e causalità, ecc.) lasciano indovinare una crisi del senso del vero. Se mi interrogo come uomo non posso non riconoscere la centralità e la decisività dell'esperienza morale nella mia vita. E questo pressoché nessuno lo contesta, ché anzi i non credenti sembrano oggi in genere propensi a tessere l'elogio dell'etica.

Ma l'etica da sola è sufficiente? Costituisce l'orizzonte unico del senso della vita e del vero? Pare impresa senza sbocco fondare l'etico solo su se stesso, senza rinvio o collegamento ad un orizzonte globale e dunque al tema della verità. Ma qual è l'essenza del vero? Pilato pose a Gesù la domanda, ma non attese la risposta, perché aveva fretta e forse anche perché non era realmente interessato al problema. La questione dell'etica rinvia al problema della verità; forse si dà qui un segno delle serie difficoltà che investono il pensiero contemporaneo, proprio ad asserire che nulla può essere fondato e tutto può essere criticato.

In che cosa crede chi non crede? Almeno occorre credere alla vita, a una promessa di vita per i giovani, non di rado ingannati da una cultura che li invita sotto pretesto di libertà a ogni esperienza, che poi rischia di concludersi in sconfitta, disperazione, morte, dolore. Fa riflettere che in molti interventi risulti assente l'interrogativo sull'enigma del male: e questo tanto più in quanto si può ritenere di vivere in un'epoca che ha conosciuto le più terribili manifestazioni della malvagità. Un certo clima di facile ottimismo secondo cui le cose si aggiustano un po' da sole, non solo maschera la drammaticità della presenza del male, ma spegne anche il senso che la vita morale è lotta, combattimento, tensione agonica; che la pace si raggiunge al prezzo della lacerazione patita e superata.

Perciò mi domando se idee inadeguate sul male non si leghino a insufficienti idee del bene; se l'illuminismo non fallisca nel non cogliere o sottovalutare l'elemento drammatico inerente alla vita etica.

marzo 1996