

Religione e sfera pubblica: fine della secolarizzazione?

A colloquio con Martha Nussbaum, Charles Taylor, Charles Larmore

a cura di *Paolo Costa*

In this article three influential contemporary philosophers – Martha Nussbaum, Charles Taylor, and Charles Larmore – were invited to talk about an issue, which has been widely debated among scholars and the general public during the last years: the supposed return of the religions into the public sphere. Starting from recent events – Karol Wojtyła's death and the election of Benedict XVI – they discuss the future of religion in modern societies, the meaning of secularization, and crucial ethical-political questions such as reverence for life and cultural pluralism.

Come molti hanno osservato, Chicago è un po' lo specchio deformato dei pregi e dei difetti degli Stati Uniti: la cartina di tornasole delle sue contraddizioni. Le dimensioni stesse della città, le sue trasformazioni impetuose, i conflitti razziali, i quartieri degradati, ma anche i grattacieli scintillanti, le lotte sindacali, la vitalità artistica e intellettuale e, soprattutto, il livello delle sue istituzioni accademiche sono lì ad attestare, se ce ne fosse bisogno, che è qui che va cercato il cuore della modernità.

A Chicago insegnano alcuni tra i più importanti filosofi contemporanei, che proseguono una tradizione di ricerca a dir poco illustre (basti pensare ai nomi di John Dewey, Leo Strauss e Hannah Arendt). Durante un recente viaggio nella *Windy City* ho incontrato Martha Nussbaum, Charles Taylor e Charles Larmore, a cui ho rivolto alcune domande su un tema che sta appassionando ormai da diversi anni gli storici, i sociologi, i filosofi e, più in generale, l'opinione pubblica occidentale: il cosiddetto ritorno delle religioni nella sfera pubblica.

Il momento sembrava particolarmente propizio. L'agonia e la morte di Karol Wojtyła e la successiva nomina di Benedetto XVI hanno suscitato, soprattutto in Italia, una risposta popolare così forte, un tale clamore mediatico, che a molti è venuto naturale chiedersi se non stia davvero mutando qualcosa nell'equilibrio «liberale» tra religione e sfera pubblica, che si è storicamente fondato su una tendenziale neutralizzazione, se non una vera e propria immunizzazione dei luoghi e dei riti della politica da ogni possibile «contagio» religioso. Al contrario, le sfere pubbliche contemporanee sem-

brano favorire una curiosa combinazione tra sacro e profano esemplificata, a livello politico e intellettuale, tra l'altro, dagli usi che vengono fatti in chiave neoconservatrice della nozione di «religione civile» o dell'idea di un'identità storica e culturale saldata intorno a un'appartenenza religiosa.

Che ne sarà della politica e della religione in questo nuovo scenario? Quali sviluppi dobbiamo attenderci negli anni a venire? Davvero l'ideale primomoderno di una sfera pubblica aconfessionale come correlato naturale di una società civile in via di secolarizzazione è destinato a rivelarsi una breve parentesi in una storia millenaria che ha visto una costante commistione tra la dimensione religiosa e la sfera del potere e dei legami sociali?

Le questioni sono ovviamente molto complesse e siamo solo all'alba di un cambiamento che avrà probabilmente esiti del tutto inaspettati. In questi casi è facile fraintendere i segnali, attribuire importanza eccessiva a fenomeni passeggeri, perdere di vista gli elementi di continuità strutturale. Anche per questo ho scelto di rivolgere questi e altri interrogativi a tre pensatori che nel corso degli anni hanno dato prova al contempo di passione per la realtà e di lucidità critica e che sono riusciti a conciliare nelle loro vita e nella loro attività professionale una personale sensibilità religiosa con un'apertura mentale verso quella pluralità culturale che è ormai un dato di fatto con cui ogni uomo contemporaneo è chiamato, volente o nolente, a fare i conti.

MARTHA NUSSBAUM

Martha Nussbaum (1947) è Ernst Freund Distinguished Service Professor of Law and Ethics alla University of Chicago. Ha studiato alla New York University e a Harvard, dove ha conseguito il suo Ph.D. in Classics and Philosophy e ha insegnato sino al 1983. Dopo di allora ha ricoperto incarichi alla Brown University e alla University of Chicago. È autrice di numerosissimi articoli e libri, molti di essi tradotti in italiano. Tra questi ultimi vanno ricordati *La fragilità del bene* (Bologna 1996), *Il giudizio del poeta* (Milano 1996), *La terapia del desiderio* (Milano 1998), *Diventare persone* (Bologna 2001), *L'intelligenza delle emozioni* (Bologna 2004).

Vorrei prendere le mosse dagli avvenimenti recenti: la morte di Giovanni Paolo II e la nomina a papa del cardinale Ratzinger. Visti dall'Italia questi due eventi, in particolare l'agonia e la morte di Wojtyła, hanno assunto dimensioni eclatanti. L'enorme afflusso di pellegrini a Roma, l'attenzione spasmodica dei mass media hanno spinto molti a pensare che qualcosa sia cambiato o stia cambiando nella cultura politica o semplicemente nel senso comune della gente. C'è, secondo lei, qualche lezione da trarre da questi eventi?

Credo che tutto quello che è accaduto, più che un sintomo generale, sia soprattutto indice dell'immagine che le persone avevano di quel particolare uomo. Anzitutto, egli è stato papa per un periodo molto lungo e ha avuto un grande impatto sul mondo. Ma, oltre a ciò, sono in particolare due le cose che hanno reso cara la sua figura a molte persone. In primo luogo, il suo

ruolo nella caduta del comunismo che, come può ben immaginare, è stato un aspetto su cui si è discusso molto in America. E, senza dubbio, nell'Europa orientale le persone hanno molto apprezzato il suo ruolo nel promuovere la libertà. La seconda cosa che, a mio avviso, ha avuto grande importanza è stata l'audacia con cui ha espresso rispetto per le altre religioni. Ovviamente, già il Vaticano II aveva mosso dei passi in questa direzione, ma Wojtyła ha preso a cuore la questione con una visibile partecipazione e non si è rivolto solo agli ebrei, ma ha manifestato rispetto anche per l'islam e persino per l'induismo. Così, causando un po' di costernazione in Vaticano, ha reso omaggio anche a una religione politeistica. Da questo punto di vista ha dimostrato una grande audacia nell'escogitare un nuovo approccio al problema del rispetto reciproco in un mondo pluralistico come quello moderno, suscitando grandi speranze in molte persone. Credo che l'esplosione di questo sentimento di cordoglio collettivo sia dipeso soprattutto da queste cose.

Naturalmente, in America e in Europa, c'erano anche molte riserve sulla sua figura. Io, in particolare, in quanto filosofa femminista, ho guardato con preoccupazione la sua rigidità in materia di contraccezione e sul ruolo delle donne, ad esempio il suo rifiuto di concedere alle donne la possibilità di accedere al sacerdozio, ma anche ai preti di sposarsi, se lo desiderano. Sono tutte cose che godono del sostegno della stragrande maggioranza del popolo americano. Penso che più o meno l'80% dei cattolici americani siano dell'idea che ai preti dovrebbe essere consentito di sposarsi e che più o meno il 75% ritengano che debbano esserci delle donne prete e immagino che quasi il 100% pensi che vada permesso l'uso dei contraccettivi. Come forse sa, in Gran Bretagna i cattolici non devono nemmeno più confessare l'uso dei contraccettivi. I vescovi hanno convenuto che non si tratta di peccati per cui è richiesta la confessione – la chiamano la «soluzione pastorale». Perciò, in questioni così importanti il defunto papa – anche se si è espresso con vigore contro la violenza sulle donne – non ha riconosciuto l'uguaglianza femminile così come le donne avrebbero desiderato. E, inoltre, durante il suo pontificato ha nominato moltissimi cardinali che condividono posizioni altrettanto conservatrici. È per questo, credo, che i cattolici americani (io non sono cattolica, ovviamente, sono ebrea) – i cattolici che conosco – hanno finito per provare un vero e proprio senso d'impotenza.

Anche riguardo alla questione della libertà delle università cattoliche e sui loro rapporti col Vaticano, egli ha certamente adottato una linea piuttosto conservatrice. Questa esplosione di cordoglio collettivo è dunque avvenuta malgrado le forti riserve che molti nutrivano nei suoi confronti e per via del ruolo straordinariamente positivo che egli ha svolto sulla scena internazionale nel promuovere la libertà. Anche la sua attenzione per le questioni economiche, la giustizia economica, è a mio avviso un altro suo merito incontestabile. A ciò va aggiunto poi il fatto che egli è parso davvero a tutti un uomo di straordinaria profondità e integrità, dotato per di più di un grande carisma. Per questo insieme di motivi le persone hanno seguito con grande partecipazione la sua agonia e hanno dato sfogo al loro cordoglio.

Più la persona che il ruolo, dunque?

Credo proprio di sì. Non mi ricordo bene che cosa avvenne quando morì Giovanni XXIII, ma immagino che anche la sua morte abbia suscitato grande commozione perché anche lui sapeva toccare il cuore delle persone e trasmettere una visione del mondo molto profonda. Sì, penso proprio che sia dipeso più dalla persona che dal ruolo. Dobbiamo ovviamente aspettare per vedere che cosa succederà col nuovo papa, ma sinora non ho notato grandi manifestazioni di affetto nei suoi confronti. Nient'affatto. Mi è capitato di andare alla Georgetown University – che è una delle nostre principali università cattoliche – proprio appena dopo l'elezione del nuovo pontefice, e ho riscontrato un'atmosfera generale di tristezza: di tristezza e preoccupazione per ciò che accadrà alle università cattoliche. Che cosa accadrà alla chiesa se prevarrà una sorta di rigidità e le speranze di cambiamento delle persone verranno semplicemente rigettate? Penso, perciò, che se il nuovo pontefice sposerà delle posizioni conservatrici sul matrimonio, la famiglia, la contraccezione ecc. e non avrà una visione aperta dell'unità tra le religioni, non riscuoterà grandi consensi. A dire il vero, ho sentito molti cattolici dire tra il serio e il faceto: «Be', l'unica consolazione è che è molto anziano e non sarà papa a lungo!».

E per quanto concerne il problema politico più generale, dobbiamo forse cambiare il nostro modo di interpretare il fenomeno storico della secolarizzazione?

A mio parere c'è un modo promettente di guardare al problema che è in parte nuovo (si pensi alle tesi difese da John Rawls in *Liberalismo politico*¹ e agli scritti di Charles Larmore sul tema), ma che è anche legato a doppio filo a un modo molto più antico di concepire la secolarità alla luce dei valori dell'uguaglianza e dell'uguale rispetto. Vede, nelle colonie americane abbiamo avuto un primo esempio di quella che è ora la situazione comune a tutti i paesi: individui di molte religioni differenti, riuniti dalla sorte, scoprono di dover trovare un modo per convivere in una condizione di rispetto reciproco. Tenuto conto di ciò, nelle colonie tentarono all'inizio molte strade differenti. Provarono ad abbinare a ogni stato una singola religione – una sorta di soluzione vestfaliana – ma non funzionò perché vivevano gomito a gomito e dovevano trovare un modo per convivere in pace. Perciò, piano piano presero atto che l'assenza di una chiesa ufficiale non era un motivo di offesa per la religione, né ne implicava l'abbandono, ma serviva, in realtà, per garantire l'uguaglianza di tutti i cittadini. E serviva anche per proteggere la religione dal rischio che si trasformasse in un'istituzione statale burocratica e spenta, salvaguardando al contempo lo Stato dal rischio di cadere ostaggio delle dispute religiose.

Ma la questione centrale nella fondazione degli Stati Uniti è stata la questione dell'uguaglianza: tutti discutevano del fatto che quando esistono

¹ J. RAWLS, *Political Liberalism*, New York 1994; trad. it. *Liberalismo politico*, Milano 1994.

maggioranze e minoranze, se si consente alla maggioranza di imporre la propria cultura religiosa nello spazio pubblico, a quel punto le minoranze perdono la loro condizione di uguaglianza. Pertanto, alla base del cosiddetto *wall of separation*, il muro che separa la chiesa dallo Stato, vi era il tentativo di preservare l'uguaglianza e l'uguale rispetto e non il fatto che non si amasse la religione o non la si considerasse importante. In questo periodo sto scrivendo un libro su questo tema, proprio per cercare di spiegare questa cosa agli americani che temo abbiano perso di vista l'importanza di tale intuizione e pensano ora che la separazione tra la chiesa e lo stato sia un segno d'inimicizia nei confronti della religione e desiderano riportare le religioni nella sfera pubblica. Non si rendono conto, però, che, sempre, nel corso di tutta la nostra storia, nuove e differenti minoranze sono giunte in America e tutte le volte sono state accolte con timore e sospetto. Ma la struttura che tutti gli individui trovavano – il diritto al libero esercizio della religione sulla base dell'uguale libertà e l'assenza di una chiesa ufficiale – proteggevano davvero i nuovi immigranti dalla discriminazione.

Non sempre, purtroppo. Prenda l'esempio dei Testimoni di Geova che fecero la loro comparsa all'inizio del xx secolo e hanno questa caratteristica: non fanno il saluto alla bandiera – sono convinti che sia una forma d'idolatria. Così, all'inizio, le persone li guardavano con sospetto pensando che fossero individui di cui non ci si poteva fidare in tempo di guerra e cominciarono a richiedere che in tutte le scuole fosse reso omaggio alla bandiera, per cui i figli dei Testimoni di Geova venivano espulsi dalle scuole e i loro genitori erano costretti a pagare delle multe perché i loro figli non erano a scuola! Si trattava di una vera e propria persecuzione, inizialmente spalleggiata dai tribunali finché, in una sentenza molto commovente, *Barnett*, il giudice Jackson scrisse: se c'è una stella fissa nella nostra intera tradizione è proprio il principio che lo stato non deve imporre alcuna forma di ortodossia nelle credenze e nelle pratiche. E, in memoria di quella sentenza, il mio libro s'intitolerà proprio *The Fixed Star*. L'idea è perciò che un regime che non ammetta una qualche forma di osservanza religiosa ufficiale sia necessario anzitutto per proteggere le minoranze. Ebbene, un regime del genere porta con sé cose che all'inizio le persone non gradiscono: niente preghiere in luoghi pubblici; no all'esibizione accentuata dei simboli religiosi. Proprio in questo periodo si sta discutendo se sia possibile o no esibire i dieci comandamenti negli uffici statali, ma quello che emergerà chiaramente è che non è possibile farlo se essi appaiono da soli, mentre è forse possibile se, per esempio, vengono esposti libri di ogni tipo che appartengono a influenti religioni mondiali ecc. Non si tratta, in ogni caso, di bandire la religione o di manifestare inimicizia nei suoi confronti: è in gioco l'uguaglianza tra i cittadini.

Vede, quando sono in Europa ho spesso l'impressione che l'esperienza di convivere con tutte queste minoranze religiose sia qualcosa di nuovo, di relativamente nuovo, e talvolta mi pare che la questione dell'uguaglianza non sia stata ancora compresa in tutta la sua importanza. In Italia, per esempio,

mi è capitato di discutere con persone rispettabilissime della questione del crocifisso nelle aule scolastiche e di sentirle dire: «che male c'è?». Al che io ho risposto: «non pensate che trasmetta un messaggio alle minoranze (i musulmani o chi per loro) di questo tipo: voi non siete cittadini al pari di tutti gli altri?». A questo punto le persone in genere mi guardano sorprese e mi dicono: «be', in effetti, dovremmo pensarci». Certo, ma la questione su cui bisogna riflettere è questa: come è possibile conciliare uguaglianza e pluralismo? Per quanto mi riguarda la risposta è che non è possibile conciliarli se la religione entra troppo pesantemente nella sfera pubblica, perché sarà sempre la religione di qualcuno; sarà sempre la religione della maggioranza e finirà per escludere qualcuno. Persino se viene espressa in una forma così moderata che non va oltre l'espressione «Dio onnipotente», già esclude i buddisti, i taoisti e gli atei, che dovrebbero anch'essi contare qualcosa. Perciò, è facile rendersi conto che persino una preghiera in classe all'inizio della giornata che dica soltanto «Dio onnipotente», anche se è completamente aconfessionale, è, e dovrebbe essere, anticostituzionale.

A me sembrano questioni molto importanti a cui ogni paese dovrebbe porre attenzione. Penso che sarebbe stata una scelta terribilmente sbagliata menzionare la natura cristiana dell'Unione Europea all'interno della costituzione. Che immagine della cittadinanza avrebbe trasmesso ai non cristiani? D'altro canto, penso che altrettanta attenzione vada posta alla questione della «libertà d'esercizio». Trovo inquietante la legge francese contro il velo: non capisco infatti perché mai non dovrebbe essere possibile indossare un capo di vestiario che esprime la propria visione del mondo. La verità è che trovo l'atteggiamento francese verso la secolarità rigido, inutilmente rigido, perché sin dai tempi di John Locke è apparso chiaro che la cosa che bisogna evitare a tutti i costi è danneggiare gli altri, ma se non si danneggiano gli altri – in fondo stiamo parlando solo di capi di abbigliamento – non c'è niente di male. È per questo che non riesco a capire l'atteggiamento francese in materia.

In Italia si parla molto in questo periodo di religione civile quale collante indispensabile di ogni società e si cita spesso il caso americano come un esempio della sopravvivenza di un'identità politica saldata intorno a una fede religiosa. Lei come vede la questione?

Per esprimersi con franchezza, penso che questo uso della storia sia palesemente scorretto. Se si leggono con attenzione Madison e Jefferson, è impossibile ricavare l'impressione che il loro obiettivo fosse quello di fare di un cristianesimo neutrale, ma nemmeno di un monoteismo neutrale, la religione dello stato nascente. Già nel XVII secolo Roger Williams parlava dei musulmani, degli atei, delle religioni pagane dei nativi americani ecc.² In ogni caso, credo che l'idea di un qualcosa di civile – possiamo anche chiamarla religione civile, se vuole – non sia poi una cattiva idea in questo

² Roger Williams (1603 ca.-1683-1684), puritano, nato a Londra, dopo aver studiato a Cambridge, si trasferì nel New England nel 1631 dove divenne celebre per la sua capacità d'intrecciare rapporti amichevoli con gli indigeni locali e per le sue idee non convenzionali sulla libertà di culto.

specifico senso: quando abbiamo dei validi principî politici che governano una società abbiamo anche bisogno di suscitare emozioni che creino un senso di appartenenza nei cittadini così che tali principî diventino qualcosa di più che pure e semplici parole sulla carta. Credo, tuttavia, che sia essenziale che le emozioni e tutto ciò che le anima – le cerimonie e i rituali – rimangano ristrette all'ambito politico. Sto pensando all'idea di John Rawls secondo cui vi è una sfera politica che racchiude i nostri principî politici di base e che vi sarà poi un'intersezione nella nostra adesione a tali principî : la sua celebre idea dell'*overlapping consensus*, del consenso per intersezione. Secondo Rawls i principî politici di una società giusta costituiscono un sottoinsieme che appartiene a tutte le dottrine comprensive che s'intersecano. Avremo perciò la dottrina comprensiva cattolica che include questi principî di giustizia e lo stesso dicasi per la visione protestante, per quella ebraica, per quella atea ecc. Esse contengono tutta una serie di idee diverse su questioni esterne alla sfera politica, ma condividono le cose essenziali, all'interno di essa. Al di fuori della sfera politica ci saranno dunque cose come l'anima, la vita dopo la morte ecc., ma al suo interno troveranno posto i principî basilari di giustizia che sono articolati nella costituzione. La scelta giusta sarà perciò avere cerimonie e rituali incentrati su quell'insieme di principî politici, senza che vengano menzionati, però, i principî metafisici e teologici che si trovano al di fuori di essa, perché in quel caso si rischia inevitabilmente di denigrare qualcun altro. Sto pensando qui a certi tipi di cerimonie patriottiche (il patriottismo, ovviamente, può assumere fattezze positive o negative, ma il patriottismo che inculca l'amore per i valori buoni di una società è certo qualcosa di positivo).

Tutto ciò vale, in particolare, nel caso in cui esistano delle divisioni sociali che si desidera sanare – cosa che si può fare anche attraverso cerimonie e rituali comuni. Per esempio, in America abbiamo ora una festa pubblica che commemora la nascita di Martin Luther King e questa è un'occasione per celebrare l'idea della giustizia razziale, dell'unità razziale. Si ascoltano i discorsi di Martin Luther King e si cantano canzoni che risalgono al movimento per i diritti civili e tutto ciò insegna ai giovani in maniera emotivamente ricca quanto sia importante amare un regime di giustizia razziale. Questo mi va benissimo e so perfettamente che se King non fosse stato il genere di brillante oratore o poeta che è stato, avremmo perso qualcosa di tremendamente importante. Sono perciò assolutamente a favore di una sorta di poesia pubblica che trasmetta e insegni le emozioni che sorreggono i principî politici – un altro grande artista pubblico di questo tipo è stato Walt Whitman. Sarebbe invece sbagliato dire: «quello di cui abbiamo bisogno è il cristianesimo», perché la verità è che qualsiasi paese moderno ha tra i suoi cittadini alcuni cristiani, ma ha anche molti musulmani, atei, agnostici, ebrei, politeisti e membri di religioni non teistiche ecc. E vorrei raccontarle come si è conclusa la discussione sul crocefisso che le ho menzionato in precedenza. Il mio interlocutore era il sindaco di Pavia, che è un uomo senza dubbio amabile. Dopo avermi detto che, posta in questi

termini, la questione era così nuova che gli serviva tempo per pensarci, io gli ho fatto notare che, a dire il vero, gli ebrei erano in Italia ormai da molto molto tempo. Ma lui mi ha risposto che gli ebrei in fondo erano così pochi ... Al che mi è venuto di pensare: «ahi, ahi, qui c'è veramente molto su cui riflettere perché il numero in questi casi non conta proprio nulla». È la questione della disuguaglianza che conta.

Dobbiamo dunque assicurarci che la religione civile non promuova le divisioni e non trasmetta a qualcuno un messaggio di disuguaglianza. Ovviamente, può e deve inviare un messaggio di non inclusione a tutti coloro che non accettano i principî costituzionali e i valori politici condivisi – chiunque dica, per esempio, «amo il razzismo», «amo il fascismo», o qualcosa del genere. In questo senso ritengo che la distinzione rawlsiana tra le dottrine comprensive ragionevoli e irragionevoli sia molto importante. In ogni caso, abbiamo un gran bisogno di cerimonie come quelle della festa in memoria di Martin Luther King Jr. Chiunque approvi la costituzione americana, può apprezzare questo tipo di feste. Non c'è nulla in esse che dica che i teisti sono migliori degli atei, o che gli ebrei sono migliori dei musulmani ecc. Credo perciò che vadano promosse cerimonie di questo tipo. Non che sia semplice: la storia ci ha infatti fornito moltissimi meravigliosi esempi di poesia e arte cristiana, ma non altrettanti esempi di poesia e arte davvero inclusiva; in ogni caso, non importa, dobbiamo darci da fare, essere creativi e concepire nuovi tipi di celebrazione che siano più inclusivi.

Ma Lei come si spiega questo prepotente ritorno della religione al centro della sfera pubblica occidentale?

Il fatto è che ogni volta che emerge qualcosa di nuovo, nascono anche nuovi timori e le persone tendono a riesumare le loro dottrine religiose e ad aggrapparsi a esse per sedare le proprie paure. È proprio quello che è accaduto con i Testimoni di Geova. Era poco prima della Seconda guerra mondiale, le persone erano molte scosse e venne naturale insistere sul gesto di lealtà alla bandiera così da poter separare gli americani di serie A da quelli di serie B. E allora non c'era nulla di religioso in questa testimonianza di lealtà, ma poi negli anni Cinquanta si diffuse il terrore del comunismo e della guerra nucleare e la gente pensò: «che cosa ci distingue dai comunisti? Noi crediamo in Dio!», perciò aggiunsero le parole «una nazione *al cospetto di Dio*» alla dichiarazione di lealtà. Ora, questo riferimento a Dio è oggetto di contestazione, e a me sembra chiaro che sia incostituzionale. L'unica questione reale è se questo sia o meno il momento migliore per sollevare un problema così lacerante, che è destinato inevitabilmente a irritare molte persone. Così, quello che è accaduto è che la Corte Suprema ha trovato un argomento tecnico per rinviare la decisione. Una scelta molto saggia.

Come dicevo, le persone tendono sempre ad aggrapparsi alla propria religione quando sono spaventate, ma a quel punto è compito dello stato di diritto opporre resistenza e schierarsi a fianco delle minoranze dicendo: «Quando fate qualcosa del genere, pensate bene a quello che state facendo

a coloro che non credono a quella particolare religione! State inviando loro un messaggio che dice: voi non siete cittadini come tutti gli altri». Credo che, una volta posta la questione in questi termini, più spesso di quanto non si creda le persone risponderanno: «Oh, non ci avevo pensato».

In effetti, in America ci sono sempre persone che provano a infilare i dieci comandamenti nelle aule di tribunale o in luoghi analoghi. Recentemente c'è stato questo giudice in Alabama che ha fatto sistemare nel suo tribunale un enorme monumento con su scritti i dieci comandamenti. Be', le posso assicurare che persino i membri più conservatori delle corti federali – quelli recentemente nominati da Bush su cui tanto si sta polemizzando in questi giorni – non hanno avuto dubbi a sostenere che quel monumento andava subito tolto dall'aula del tribunale.

Ciò su cui non concordiamo non sono dunque i principî, ma le loro applicazioni specifiche: ad esempio quanto denaro pubblico debba essere speso per finanziare le scuole confessionali. Ci sono certamente discussioni molto accanite e complicate, ma si tratta pur sempre di dispute sui dettagli, mentre i principî di fondo restano saldi e tali devono rimanere. A tal fine è necessaria, ovviamente, grande vigilanza, soprattutto quando le persone sono molto scosse ed emotivamente turbate, cosa che capita di continuo. Non abbiamo altra scelta che imparare dalla storia che si tratta di principî validi che proteggono sia la libertà sia l'uguaglianza, e la libertà sulla base dell'uguaglianza. Vale dunque la pena di essere molto vigili, anche se le persone tendono ad aggrapparsi alla religione nei periodi di forte tensione. Ma è meglio per tutti, ed è meglio anche per la religione. Uno dei punti su cui Madison torna di continuo – a parte quello già ampiamente menzionato dell'uguaglianza – è che nel momento in cui si consente alla religione di entrare a far parte dell'apparato statale la prima a essere danneggiata è la religione stessa: le si toglie infatti vitalità, la si burocratizza, la si annacqua.

Tornando alla questione dei dettagli su cui ci accapigliamo, anche negli Stati Uniti si riaccende periodicamente la discussione su cosa fare con le scuole cattoliche che sono sempre a corto di denaro e cercano di continuo nuovi modi per ottenere denaro pubblico. Ma un finanziamento diretto sarebbe incostituzionale, e nessuno contesta il fatto che lo stato non debba finanziare l'istruzione religiosa. A questo punto, però, sorgono altre questioni; ad esempio, se non sia possibile attingere alla tassazione generale per finanziare un'istruzione di tipo non religioso all'interno delle scuole cattoliche. E su questo si discute accesamente. Secondo me la cosa veramente interessante è che su alcune cose le persone non dissentono – sono infatti tutti d'accordo che non si dovrebbe essere tassati per finanziare l'istruzione religiosa e pensano anche che finanziare alcune attività di sostegno, come il trasporto dei bambini a scuola, sia più che lecito – i dissensi riguardano dunque sempre i dettagli dell'applicazione dei principî. I finanziamenti statali che sono considerati costituzionali sono in genere quelli che vanno a tutte le famiglie povere per mandare i loro figli alle scuole che desiderano, e quindi le questioni che vengono dibattute concernono la quantità di denaro destinato

a tal fine ecc. Per il resto sembra proprio che la gente concordi su gran parte delle cose che vanno o non vanno fatte e penso che nessuno desideri che lo stato introduca l'insegnamento religioso nelle scuole pubbliche. Per di più, credo che sia giustissimo dibattere le questioni caso per caso e non fare affidamento in questo ambito su principî senza eccezioni; perciò è inevitabile che le discussioni sui dettagli si ripresenteranno incessantemente.

Ma la religione non può essere anche una risorsa per la vita politica di una democrazia?

Penso che John Rawls avesse ragione a sostenere che quando le persone approvano i principî di giustizia li difendono in genere a partire dalle proprie visioni delle cose ultime: quali che esse siano, religiose o secolari. La religione rappresenta perciò una risorsa a cui le democrazie non possono non attingere. La gente non aderisce ai principî di giustizia in una sorta di vuoto pneumatico, ma alla luce di una qualche narrazione più ampia in cui si riconosce. Perciò penso che la religione possa rivelarsi una forza progressiva, soprattutto quando sprona le persone a lottare per una società economicamente più giusta – questo è certamente un ruolo che le religioni hanno svolto e svolgono di continuo in America – e anche quando le spinge a battersi per la giustizia razziale. In questo caso la mia prospettiva è sicuramente influenzata dal fatto che nella storia recente degli Stati Uniti gli esempi più eclatanti del ruolo decisivo svolto dalla religione in politica sono stati l'abolizione della schiavitù e il movimento per i diritti civili. In questo senso la mia esperienza è diversa da quella di alcuni europei, e non solo di essi. In India, ad esempio, ho incontrato molte persone che non riescono a menzionare un solo esempio di influsso positivo della religione sulla politica. Anzi, sono molto sorpresi quando ricordo loro i casi appena citati.

A ogni modo, anche se, come ho detto, penso ci sia sempre il rischio che la religione maggioritaria opprime le religioni minoritarie e che si debba essere molto vigili, non credo che la religione in quanto tale sia condannata a svolgere sempre un simile ruolo negativo. Non ho dubbi sul fatto che, oggi come oggi, la destra religiosa americana propugni idee molto negative e che sia una forza pericolosa in quanto ha denaro e influenza in misura ben superiore al consenso effettivo di cui gode tra i cittadini. E, in effetti, nel caso recente di Terri Schiavo,³ anche gli americani più conservatori, persino gli evangelici, erano convinti che il marito avesse il diritto di richiedere la fine delle cure che la mantenevano in vita. Più o meno l'80% degli americani conservatori ed evangelici erano di questa idea e, nonostante ciò, c'era questo piccolo gruppo di persone che ha una grande influenza sul presidente e ha continuato a fare pressioni su di lui in modi che hanno veramente minac-

³ La vicenda di Terri Schiavo è salita alla ribalta delle cronache internazionali nei primi mesi del 2005, quando si è conclusa l'aspra battaglia legale che ha contrapposto per più di un decennio il marito ai genitori della donna, che dal 1990 si trovava in un persistente stato vegetativo e sopravviveva solo grazie a una sonda gastrica per l'alimentazione, che le è stata rimossa il 18 marzo, nonostante la strenua opposizione dei genitori e del governatore della Florida Jeff Bush. Terri Schiavo è deceduta due settimane dopo.

ciato la stabilità della democrazia, fino a che Bush ha visto i sondaggi e improvvisamente ha optato per una linea di basso profilo.

Ci sono perciò sicuramente cose di cui preoccuparsi e tra di esse quella che più mi preme è la terribile insensibilità riguardo alle questioni di giustizia economica verso i poveri, ma rispetto a questo problema i politici con un'autentica fede religiosa sono spesso molto migliori dei politici che non credono in nulla.

Benedetto XVI, il successore di Wojtyła sembra avere alcune opinioni molto chiare sui problemi che attanagliano le società moderne e sulle loro possibili cure. Tra i suoi punti fermi ci sono (1) la difesa di un'idea forte di diritto/legge naturale; (2) l'immagine di una ragione che ha accesso a verità assolute, da cui deriva l'assunzione di una posizione nettamente antirelativista; (3) un tentativo di ridimensionare la portata della storia recente dell'Occidente (postilluministico), il cui obiettivo è indebolire la pretesa universalistica del processo di secolarizzazione. Nel complesso qual è il Suo giudizio su questo tipo d'impostazione filosofica?

Per quanto concerne il diritto naturale, egli è schierato con quel particolare gruppo di pensatori che difendono quello che in America chiamiamo il «New Natural Law»; penso a Robert P. George, Germain Grisez ecc. Ora, questo non è esattamente il tipo di diritto naturale a cui sono più interessata. A mio avviso, alcuni degli argomenti proposti in questa campagna sono semplicemente cattivi argomenti. Per altri versi, però, ho grande simpatia per l'idea stessa di diritto naturale, in particolare nell'ambito delle relazioni internazionali. Qui penso che Grozio avesse fondamentalmente ragione: dobbiamo concepire il legame che unisce gli stati come un vincolo basato su principî morali e non solo sul potere e sulla forza. Quando, tuttavia, pensiamo al diritto entro una società pluralistica, la domanda che dobbiamo porci è questa (e ci sono dei chiari nessi anche col secondo punto da lei menzionato): fino a che punto ciò che una persona ritiene moralmente corretto può essere ragionevolmente proposta come la base dei principî politici? E la mia risposta è: sicuramente non tutto in blocco. In altri termini, solo una parte di ciò che uno ritiene moralmente corretto – diciamo, la parte che ha a che fare con l'uguaglianza e la giustizia tra le persone – può essere plausibilmente posta alla base dei principî politici, ma ci saranno sicuramente altre cose in cui uno crede che sono invece un fattore di divisione, e lì sarebbe meglio fare un passo indietro. Ma un simile passo indietro non dipende dal relativismo o dallo scetticismo, ma dal rispetto per gli altri.

In questo ambito, una buona guida, secondo me, è ancora Jacques Maritain. Amo moltissimo Maritain. Parlando di ciò che sta alla base della Dichiarazione universale dei diritti umani egli ha ribadito più volte che ciascuno di noi ha dei motivi profondi per ritenere importanti i diritti umani: i cattolici per via dell'anima individuale, altri per motivi diversi ma altrettanto importanti. A noi, però, non interessa farci carico di tutto ciò, quello che ci preme è avere una lista di diritti umani e lasciare che le persone abbiano

differenti concezioni della loro fondazione. Fondarli in termini di diritto naturale sarebbe secondo lui chiedere troppo. Quello che possiamo fare è giungere a un'intesa pratica sui diritti umani che funzioni. Maritain replicò all'accusa che gli venne rivolta di scetticismo o relativismo in un grande articolo scritto alcuni anni dopo e intitolato *Truth and Human Fellowship*⁴ in cui egli risponde, in un certo senso, a persone che sostenevano qualcosa di simile alla condanna del relativismo e dello scetticismo che ritroviamo in Ratzinger. La sua tesi è che il motivo per cui all'interno di una democrazia si deve rinunciare ad affermare alcune parti della propria visione religiosa non è il relativismo o l'adesione a una posizione scettica, ma è il rispetto che si deve ai propri concittadini in quanto persone. La conseguenza di tutto ciò è che riconosciamo loro il diritto di ricercare la verità a modo proprio. Se sbagliano, sbagliano, e io posso certamente pensare che sbagliano, ma non impernerò le mie scelte politiche sulle cose che mi dividono da loro. Credo che qui si nasconda un'intuizione profonda e non so se Ratzinger ha davvero compreso la distinzione tra rispetto per il pluralismo e relativismo o scetticismo. Maritain, senza dubbio, l'aveva capita molto bene, ma non so se lo stesso possa dirsi di Ratzinger.

Come lei ben sa, io sono tutt'altro che relativista: ho speso la mia intera carriera ad argomentare contro il relativismo, ma continuo a pensare che Rawls abbia perfettamente ragione e che sia giusto desiderare che i propri principî politici siano formulati in un modo assolutamente indipendente, senza poggiare, cioè, su una visione specifica del diritto naturale, o su verità autoevidenti, o su una sorta di visione ultima del loro fondamento che dividerebbe le persone sulla base di motivi religiosi. Nella visione rawlsiana, anche se una persona è scettica in materia di conoscenza, può accettare lo stesso i principî politici. Lo stesso vale anche per un teorico del diritto naturale. I due accetteranno i medesimi principî sulla base di differenti visioni metafisiche ed epistemologiche. Questa è anche la mia opinione. Per alcuni aspetti trovo le tesi sostenute da John Finnis in *Natural Law and Natural Rights*⁵ del tutto condivisibili (in effetti, solo successivamente egli ha preso delle posizioni estreme che mi paiono moralmente sbagliate). Non mi dispiacciono i suoi ragionamenti in quel libro, ma non vorrei mai fondare uno stato su quella base, perché l'idea di verità autoevidenti è un'idea che non può svolgere alcun ruolo nella politica di una società pluralistica. Ci saranno probabilmente delle religioni e delle dottrine comprensive secolari che non ritengono esistano delle verità autoevidenti, e non vogliamo certo mancare loro di rispetto.

Non Le sembra dunque convincente un'interpretazione della nostra società basata sulla contrapposizione tra difensori delle verità assolute, da un lato, e relativisti, scettici, soggettivisti, dall'altro?

⁴ J. MARITAIN, *Truth and Human Fellowship*, in J. MARITAIN, *On the Use of Philosophy: Three Essays*, Princeton (NJ) 1961.

⁵ J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford 1980; trad. it. *Legge naturale e diritti naturali*, Torino 1996.

Credo che in parte ci sia qui un fraintendimento. Quando la gente, come capita spesso di sentire, dice: «chi sono io per giudicare?», talvolta sta dando voce a una posizione scettica, ma in altri casi sta semplicemente dicendo che non sono fatti suoi e che spetta alla persona in questione trovare la propria strada: sono solo affari suoi. Per quanto mi riguarda, trovo questo secondo atteggiamento nella sostanza condivisibile. È un modo come un altro per ribadire che dobbiamo convivere e che ciascuno deve trovare da solo una risposta alle questioni ultime. Proprio quello che pensava Maritain. Ovviamente, se la persona in questione è mio figlio, o un amico, allora ho tutto il diritto di cercare di persuaderli della verità della mia religione, ma se è un mio concittadino, non sono affari miei e non devo intromettermi nelle sue decisioni a meno che lei o lui non me lo chieda esplicitamente. Credo perciò che si cada in un equivoco quando si assimila il pluralismo rispettoso verso gli altri con il relativismo.

Il fatto è che se le persone sono davvero interessate al significato della propria esistenza – e ovviamente lo sono – cercheranno le risposte in molte direzioni diverse. Probabilmente in America le principali religioni non stanno guadagnando molti adepti, anche se non ho sotto mano cifre e percentuali, ma so per certo che c'è un enorme crescita d'interesse per il buddismo e per altre religioni orientali, e ovviamente per forme di credenza che non possono essere definite religiose in senso proprio – come la New Age. Insomma, le persone vanno alla ricerca del significato in moltissime direzioni diverse.

Nel caso della mia religione, l'ebraismo, se esaminiamo la situazione che c'era alla fine degli anni Sessanta, quando ero all'università, e la confrontiamo con la situazione attuale, è possibile constatare una consistente crescita della partecipazione alle cerimonie e, anche a prescindere dalla crescita dei matrimoni misti – cosa che preoccupa moltissimo alcune persone – si può tranquillamente dire che le persone vanno molto più spesso in sinagoga. Ma, ovviamente, ogni religione fa caso a sé. Per quanto riguarda i cattolici, so che quello che preoccupa molti di loro quando pensano al futuro della chiesa, è la rigidità dottrinale. Per coloro che sperano che la chiesa cattolica guadagni consenso tra i giovani, la sua posizione sul celibato dei preti, sull'accesso al sacerdozio delle donne e sulla contraccezione, rappresenta senza dubbio un grosso problema, soprattutto se si pensa allo scandalo suscitato nell'opinione pubblica americana dai numerosi casi di pedofilia tra il clero. Quello che voglio dire è che ora come ora i preti cattolici non godono di una grande reputazione e questo renderà certamente più difficile trovare giovani validi disposti a farsi preti. Com'è noto, c'è un calo fortissimo delle vocazioni e se invece di porre rimedio a questo calo aprendo le porte del sacerdozio anche a persone che desidererebbero moltissimo diventare preti, si preferisce tracciare questa sorta di linea nella sabbia, be', allora, non vedo un grande futuro per la chiesa cattolica in America.

Uno degli snodi cruciali e uno dei principali terreni di conflitto per la chiesa cattolica, ma anche per altre religioni monoteistiche, sembra essere il ruolo della donna, più in generale la regolamentazione della sessualità

e della sfera sessuale. Pensa che alle spalle di questa difficoltà a venire a patti con alcuni aspetti della mentalità e dello stile di vita moderna ci sia anche un conflitto con visioni del mondo di stampo naturalistico, come ad esempio il darwinismo?

Per quanto riguarda le donne, la prima cosa da sottolineare è che le religioni che si sono dimostrate sensibili ai cambiamenti di mentalità dei propri seguaci, hanno subito trasformazioni molto rapide e radicali. È il caso, ad esempio, di tutte le confessioni protestanti: la questione dell'accesso al sacerdozio delle donne semplicemente non si pone più in questo ambito. Da fanciulla ero protestante – ero un'episcopaliana (anglicana) e mi sono convertita all'ebraismo solo successivamente – e mi ricordo benissimo che a dodici anni ho fermato il mio ministro e gli ho chiesto: «quando ci saranno donne ministro nella chiesa episcopale?», e la sua risposta fu: «probabilmente non nel corso della tua vita». Ridicolo! Ora, ce ne sono dappertutto. Nel momento in cui il cambiamento avviene, si realizza con grande rapidità.

Per quanto riguarda l'ebraismo non c'è un'autorità centrale e quindi non si può generalizzare, ma, fatta eccezione per gli ortodossi, tra cui ci sono ancora forti resistenze, sia i conservatori che i riformatori sono assolutamente ugualitari; abbiamo persino riscritto la liturgia al punto che possiamo usare un linguaggio non sessista quando parliamo di Dio e, se ci va, diciamo «tu» invece che «egli». E, ovviamente, il numero delle persone di talento disposte a fare i rabbini è raddoppiato, o più che raddoppiato, perché le donne desiderano molto farlo. In molte famiglie che conosco – e credo sia una tendenza assai diffusa – le donne sono più religiose e osservanti degli uomini, credo perciò che al momento ci siano molte più donne che uomini che aspirano a diventare rabbini. E anche cantori: alla mia sinagoga abbiamo un cantore donna che è assolutamente fantastica. Quindi per noi la questione non si pone. Perciò quando mi è stato chiesto di partecipare a un volume intitolato *Philosophy, Feminism and Faith*,⁶ in cui veniva chiesto ad alcune filosofe femministe appartenenti a diverse fedi religiose di parlare della loro relazione con la religione, mi è venuto naturale rispondere che nella mia religione quella era una questione chiusa e che m'interessava più scrivere sulla relazione tra ebraismo e cosmopolitismo: questa, sì, è una questione interessante.

Naturalmente le cose si fanno più complicate nel caso di religioni maggiormente imperniate su un testo, soprattutto quando difendono un'interpretazione fondamentalista. È il caso dei battisti evangelici, e anche i cattolici e i musulmani hanno a loro modo problemi analoghi. Anche se sia nell'islam che nel cattolicesimo romano esistono importanti voci di femministe che hanno lavorato duramente per cambiare le cose dall'interno. In particolare, l'ambito degli studi giuridici femministi è molto sviluppato nell'islam e ha conseguito anche grandi successi, ad esempio in Pakistan dove è riuscito

⁶ M. NUSSBAUM, *Judaism and the Love of Reason*, in R.E. GROENHOUT - M. BOWER (edd), *Philosophy, Feminism and Faith*, Bloomington (IN) 2003, pp. 9-39.

a ottenere una riforma della *shari'a*. Ma c'è bisogno di tempo per vedere che cosa succederà. Credo che l'islam stia cambiando da questo punto di vista. Basti pensare, ad esempio, a un paese islamico come il Bangladesh, una nuova nazione che si è molto impegnata per la parità tra i sessi e non ha perciò alcuna intenzione di fare della *shari'a* la legge del paese, perché sa che in tal caso andrebbe incontro a grossi problemi.

Per quanto concerne il cattolicesimo romano, penso proprio che sia ora che le gerarchie ecclesiastiche comincino a prestare maggiore attenzione alla voce delle donne e a prenderle molto più sul serio. Non sono infatti solo le specifiche politiche menzionate in precedenza a irritare le femministe cattoliche, ma è la pura e semplice assenza delle donne e delle loro voci all'interno del dibattito che ha luogo tra le mura del Vaticano. Ovviamente, nel dipartimento di teologia dell'università di Notre Dame ci sono molte donne influenti che sono anche ottime teologhe e sono certa che altrettanto possa dirsi delle altre università cattoliche americane. Ci sono poi uomini femministi, come il teologo David Tracy che insegna nella nostra Divinity School, ma la chiesa si rifiuta di prestare orecchio a tali voci. Tutto ciò secondo me, fa presagire un futuro difficile per la chiesa cattolica.

Per quanto riguarda Darwin, penso che ci siano moltissimi modi in cui le persone religiose possono rendere comprensibile o riconciliare in qualche modo la verità della teoria evolutiva darwiniana con la loro religione. In quanto ebrea riformata, la teoria di Darwin non rappresenta assolutamente un problema per me. La nostra comprensione del testo parte infatti dal presupposto che si tratta di un documento storico che racchiude una grande sapienza, ma non è infallibile. La ragione ha tutto il diritto di scegliere in piena autonomia cosa bisogna accettare e cosa non si deve accettare del testo. Non siamo perciò costretti a credere nella verità letterale della creazione. C'è ovviamente una fede in un essere supremo, ma all'interno della nostra variante di ebraismo persino la questione se si tratti o meno di una divinità antropomorfa è tutt'altro che risolta, e alcuni difendono posizioni spinoziane. Si tratta di una posizione perfettamente rispettabile. In effetti Isaac Meyer Wise, che è stato rabbino capo degli ebrei riformati per lungo tempo, era uno spinoziano. Altri rabbini hanno contestato la sua visione, ma nessuno ha mai sostenuto che si trattasse di una prospettiva non rispettabile.

Vi sono perciò molti modi diversi di comprendere il ruolo di Dio all'interno della natura che sono tutti perfettamente compatibili con la verità scientifica. Esistono però anche religioni per cui le cose non sono così semplici. Come lei sicuramente sa, in America i problemi e i conflitti nascono per lo più non dai cattolici romani che, col tempo, sono venuti a patti con questa novità e sono ben felici che la teoria dell'evoluzione venga insegnata nelle scuole, ma dai fondamentalisti protestanti evangelici ed è in atto una vera e propria battaglia intorno all'insegnamento della teoria di Darwin nelle scuole. La mia idea è che dobbiamo riconciliarci con la verità. Secondo me, ciò che va criticato è piuttosto l'idea che vi sia qualcosa di degradante nel fatto di discendere dalle scimmie, perché penso che gli animali siano belli e

meravigliosi e che la vita animale sia assolutamente degna di rispetto. Sono una grande sostenitrice dei diritti degli animali. Credo perciò che il problema nasca tutto da un'immagine errata degli animali: se tutti considerassimo la vita animale come qualcosa altrettanto degno di rispetto e di ammirazione della vita umana, non penseremmo infatti che vi sia qualcosa di sbagliato nell'immagine di un Dio che ha creato la nostra specie facendola discendere dalle scimmie.

Ma secondo Lei una visione totalmente naturalistica del cosmo non mette a repentaglio l'idea della sacralità della vita?

Secondo me la verità della teoria scientifica dell'evoluzione non ha alcuna implicazione, né in un senso né nell'altro, riguardo al valore etico della vita, o di quali vite abbiano quel genere di valore etico. No, credo proprio che le nostre concezioni in materia dovrebbero avere un fondamento indipendente. Concordo dunque con Kant sul fatto che la sfera della natura costituisca un ambito separato dalla sfera morale e sebbene esse debbano pur trovare un qualche punto di conciliazione, non c'è nulla di eticamente negativo nell'adesione a una certa ricostruzione della storia e delle origini della vita. Il darwinismo non sostiene che la vita non abbia un valore intrinseco; questo è un problema a sé stante, si tratta infatti di una questione etica. Ma l'attenzione che Darwin ha manifestato per l'intelligenza e per la complessità delle vite animali ci sollecita a porci una questione di tipo etico: a chiederci, cioè, quali vite possiedano tale valore intrinseco. Vede, noi siamo soliti separare l'umano dal non umano in maniera molto irriflessiva e a pensare che la vita umana abbia un così grande valore che sia un dovere prodigare ogni sforzo per mantenere in vita anche una sola persona, mentre non valga invece la pena di preoccuparsi del fatto che torturiamo milioni di animali ammassati in orribili gabbie ecc.

Mi sembra, perciò, che tutti questi discorsi sul valore della vita siano pieni di incoerenze tutt'altro che disinteressate. E anche quando alcune religioni focalizzano la loro attenzione solo sulla vita umana, emergono comunque delle eclatanti incoerenze, dato che le persone che si sono indignate nel caso di Terri Schiavo sono le stesse che fanno sì che, tramite le loro politiche economiche, il 20% dei bambini americani viva in condizione di povertà. Che razza di cultura della vita è questa? Lei riesce a spiegar-melo? E, ovviamente, vivere in condizioni di povertà significa spesso anche maggiore esposizione alle malattie. Il tasso di mortalità registrato a Harlem (New York) è lo stesso che si riscontra in Kerala (India). Se prendiamo in considerazione, poi, i dati sulla mortalità infantile, è un dato di fatto che negli Stati Uniti tolleriamo un tasso di mortalità infantile grottescamente alto, uno dei tassi più elevati dell'intero mondo sviluppato. E tutto dipende dalle politiche economiche che favoriscono la crescita della povertà e quindi una maggiore vulnerabilità alle malattie. Perciò non credo proprio che si possa dire che negli USA domini una cultura della vita e vorrei chiedere alle persone che se ne fanno così strenuamente promotrici di cominciare

con le persone che sono davvero vive, cosce e senzienti e di provare a fare qualcosa per rendere decorose le loro vite.

Ovviamente, credo sia importantissimo estendere tali protezioni alle persone disabili, ma quando ci troviamo di fronte a un individuo in uno stato vegetativo permanente, la questione si fa molto più complicata e non è facile stabilire se la sua sia una vita che meriti protezione in un qualche possibile senso della parola. Penso che la maggioranza degli americani concordi sul fatto che in questi casi sia la persona stessa a dover decidere, o la sua famiglia. In ogni caso dobbiamo prepararci ad affrontare questi nuovi tipi di domande mano a mano che si presenteranno, perché ne emergeranno sempre di più in futuro. Anche se il nostro primo obiettivo dovrà essere senza dubbio quello di rendere possibile una vita degna e decorosa per tutte le persone che sono effettivamente vive.

A cominciare dall'aborto, sono molte le questioni bioetiche intorno a cui si dividono anche radicalmente le opinioni pubbliche delle società occidentali. Qual è la Sua opinione in proposito?

Penso che l'aborto sia una delle questioni più complicate. Se si è infatti convinti che la vita cominci a partire dal suo concepimento, si finirà per considerare l'aborto – quantomeno l'aborto di un feto che si è impiantato e ha cominciato a crescere – come un vero e proprio omicidio. Non è però chiaro se le persone abbiano ben presenti tutte le conseguenze di questa posizione e se la difendano davvero in maniera coerente. Ecco perché anche in questo caso sarei interessata a esaminare più a fondo le loro credenze effettive. La maggior parte delle persone, infatti, non tratta gli aborti spontanei nello stesso modo in cui tratta la morte di una persona nata a tutti gli effetti. E, dato che pensano che la vita ha inizio col concepimento, cos'hanno da dire allora sul fatto che il 30/40% degli ovuli fecondati finiscono per non impiantarsi? Spesso trascurano completamente questo fatto e non gli attribuiscono alcuna rilevanza morale. Ma, allora, credono sì o no che la vita umana cominci col concepimento? La prima cosa che mi preme, quindi, è che non vengano rimosse domande del genere. Ma a parte questo, ritengo anche che in questo ambito sia in gioco una questione di uguaglianza perché, anche supponendo per amor di discussione che il feto sia un essere umano a tutti gli effetti e abbia gli stessi diritti di qualsiasi altro essere umano, chiedere a una donna – ad esempio a una donna violentata o che sia stata vittima di un incesto – di dedicare il proprio corpo al sostegno di questo essere significa esigere da lei di assumersi un onere molto rischioso. E, a ben vedere, noi pensiamo che non sia giusto chiedere alle persone di assumersi oneri del genere per gli altri. Ipotizziamo che esista una legge che chiede agli afro-americani (ed è un problema ancora maggiore se il gruppo a cui viene richiesto di assumersi l'onere è un gruppo socialmente sfavorito) di donare un rene tutte le volte che qualcuno ha bisogno di un trapianto di un rene. Una legge del genere sarebbe chiaramente incostituzionale perché selezionerebbe un gruppo vulnerabile per assolvere un dovere di sostegno alla vita. A mio

avviso, è proprio questo che una legge che nega l'aborto fa alle donne: le costringe ad assumersi un onere di sostegno alla vita. Perciò, anche se stiamo parlando di persone adulte, questo sarebbe un grosso problema.

Tenuto conto di ciò, dovremmo quantomeno convenire sul fatto che se la gravidanza è il risultato di uno stupro o di un incesto, bisognerebbe consentire alla donna di poter scegliere di abortire. Vi sono poi i casi in cui sarebbe stata possibile la contraccezione. Ma anche in questi casi ci si può domandare: i contraccettivi erano effettivamente disponibili? Nel mio paese, infatti, i contraccettivi sono molto costosi e mentre in Gran Bretagna il loro prezzo è regolamentato dallo stato, negli USA succede proprio il contrario: e i contraccettivi costano perciò moltissimo. Se dunque i contraccettivi non sono facilmente reperibili, sorge secondo me un altro problema di cui va tenuto conto. Abbiamo poi tutti quei casi in cui l'uomo esercita delle pressioni sulla donna e si rifiuta di usare i contraccettivi. Sappiamo che moltissimi casi di trasmissione dell'AIDS nel mondo dipendono da situazioni di questo genere in cui l'uomo si rifiuta di usare il preservativo. Se la gravidanza della donna è dunque il frutto di una condizione di vulnerabilità dovuta alla disuguaglianza, è ingiusto chiederle di assumersi un onere a sostegno della vita.

È su considerazioni di questo tipo che dovremmo concentrare l'attenzione e forse ragionando su questi problemi possiamo sperare di fare qualche passo in avanti.

Ma Lei come si spiega questa ossessione sulla questione della vita che sembra essere all'origine di molti conflitti culturali che lacerano le nostre società?

Non me la spiego. Mi è davvero difficile capire come possa esserci una partecipazione emotiva così intensa nel caso di un essere umano, come Terri Schiavo, che non è neppure senziente, mentre se una scimmia o un cane vengono torturati per la ricerca medica – per tacere delle migliaia, dei milioni di animali che vengono torturati ogni giorno nell'industria alimentare – le persone non battono nemmeno un ciglio. È per questo che vorrei capire qual è esattamente la concezione della vita che sta alla base di questa diversità di atteggiamenti, perché mi pare che secondo la gran parte delle concezioni teologiche anche gli animali fanno parte della creazione e anche se si è convinti che Dio li ha sottomessi al nostro dominio, tale potere dovrebbe comportare anche una forma di responsabilità. Non riesco perciò proprio a capire che cosa pensa la gente quando parla di una cultura della vita. Quantomeno la chiesa cattolica pensa che i bambini poveri vadano nutriti e che dovrebbe esserci una cultura economica decente che sostenga la loro vita e in ciò si differenzia da molti politici americani, alcuni dei quali, a dire il vero, sono cattolici. A mio avviso, la cultura della vita andrebbe definita meglio. Dobbiamo cioè spiegare bene che cosa vogliamo proteggere e sulla base di quali motivi. E, a questo punto, bisogna sforzarsi di farlo in maniera coerente e conseguente.

CHARLES TAYLOR

Charles Taylor (1931) è professore emerito alla McGill University di Montréal e Board of Trustees Professor of Law and Philosophy alla Northwestern University di Chicago. Ha studiato a Montréal e a Oxford, dove ha conseguito il suo Ph.D in filosofia. È uno dei più influenti filosofi politici del nostro tempo. Tra i suoi numerosi scritti ricordiamo *Hegel e la società moderna* (Bologna 1984); *Radici dell'io* (Milano 1993), *Il disagio della modernità* (Roma-Bari 1994); *La modernità della religione* (Roma 2004); *Etica e umanità* (Milano 2004); *Gli immaginari sociali moderni* (Roma 2005).

Osservata dall'Italia l'agonia, e poi la morte, di Giovanni Paolo II è apparsa un evento di proporzioni non comuni. A molti è venuto allora spontaneo chiedersi quale lezione bisognasse trarre da questi avvenimenti. Lei che impressione ne ha riportato?

Credo che siamo stati colpiti dalle stesse cose. Eravamo lì incollati al televisore a guardare milioni di persone dirigersi verso Roma e la prima cosa che mi è venuta in mente è che nel nostro mondo c'è un tremendo bisogno di una qualche forma di guida spirituale. Con ciò intendo un qualche tipo di aspirazione verso qualcosa di più grande che coinvolge persone anche molto diverse: possono essere dei cristiani convinti o individui che credono in qualcosa di molto più vago o che non credono affatto, ma c'è comunque questo senso di un bisogno pressante e questo è già qualcosa su cui vale la pena di riflettere. Ed è un bisogno che tende a essere personalizzato, perché così operano i media del nostro mondo che tendono sempre a personalizzare tutto. Anche il Dalai Lama, per esempio, ha un enorme seguito. Ma Wojtyła aveva qualcosa di eccezionale, riusciva a esercitare un fascino davvero straordinario. Non è un caso che vi fossero così tanti giovani tra i pellegrini. L'immagine prevalente era quella di una ricerca. E mi hanno colpito molto le risposte che venivano date ai giornalisti che intervistavano la folla: «noi siamo qui per questo e quello», «vogliamo rendergli omaggio», «eravamo d'accordo con lui su questo o quello» oppure «non eravamo d'accordo con lui, ma siamo qui lo stesso». La sensazione era proprio quella di trovarsi di fronte a persone alla ricerca di un segno o di una prova dell'esistenza di una direzione in cui è possibile marciare; che esiste una persona non comune che ha proceduto lungo quella via. Ma nella maggior parte dei casi non si tratta di una ricerca connessa a un particolare insieme di credenze, o magari è connessa a più insieme di credenze, cosa che si accorda bene con la visione del mondo moderna: l'immagine di orizzonti scissi in cui ogni individuo è a suo modo impegnato in una ricerca.

Abbiamo così questo essere straordinario che ha profondamente colpito e affascinato la gente non tanto e non necessariamente per quello che diceva, ma per quello che era. Con questo non voglio dire che le persone non erano interessate a quello che diceva, ma solo che nella maggior parte dei casi prevale l'idea di una ricerca spirituale meno strutturata.

La persona era quindi più importante dei contenuti specifici della sua predicazione?

Esatto. E questo spiega il fatto davvero stupefacente della quantità e della diversità delle persone.

E che cosa pensa dell'atteggiamento dei mass media nei confronti di questi eventi?

Sono due le cose che mi pare valga la pena di osservare. Anzitutto, un tratto tipico dell'Occidente sembra essere il fatto che le persone hanno in genere bisogno di comunicatori che siano più secolari o neutrali in materia di religione di quanto probabilmente non lo sia la popolazione nel suo complesso. Un secondo aspetto che mi colpisce è che questi osservatori tendono a ragionare sulla base di categorie vecchie e a pensare, ad esempio, che il numero delle persone che vanno a messa sia un indicatore attendibile dell'importanza che la religione ha nella nostra società. Non riescono perciò a immaginare che possa esistere quella che io definisco una *wild spirituality*, una spiritualità grezza, non educata, che resta per così dire nascosta, invisibile nella vita quotidiana finché un evento inatteso non smuove le acque e riesce a calamitare le persone. Così si spiegano le masse di giovani a Parigi in occasione della giornata mondiale della gioventù. Da dove mai è sbucata tutta questa gente? Siccome non vanno a messa tutte le domeniche sfuggono al radar delle persone che lavorano nei mass media o nell'accademia. Si tratta infatti di un'altra forma di ricerca religiosa che non gode del genere di visibilità di cui godevano i vecchi tipi di vita religiosa ed è questo il motivo per cui costoro restano di stucco quando capita uno di questi eventi che porta alla luce quello che sta ribollendo negli angoli oscuri della nostra società. Forse qualcosa del genere è avvenuto anche in Italia, anche se probabilmente da voi il livello della pratica religiosa tra i cattolici non è così basso come in Francia. Ma anche se era più visibile prima, diventa nondimeno molto più visibile quando interi segmenti della popolazione che, per così dire, non manifestavano le loro opinioni religiose in una qualche forma riconoscibile, all'improvviso escono dal cono d'ombra e attirano su di sé l'attenzione generale. E questo avviene di continuo. Potremmo anche dire che l'intelligenza secolare delle nostre società viene periodicamente sorpresa da simili momenti di disvelamento.

Ma secondo Lei ci sono dei segni che fanno pensare che la natura stessa della sfera pubblica moderna stia cambiando, che stiamo assistendo a una sorta di ritorno di simboli e di immaginari religiosi?

È possibile. Se pensiamo ad altri eventi recenti, non strettamente religiosi, come ad esempio il funerale della principessa Diana, possiamo notare come anche qui fosse percepibile un bisogno che andava ben al di là della cerimonia pubblica in sé e per sé. Questo è il modo in cui funzionano le sfere pubbliche: esse rispondono e disvelano questo genere di bisogni sotterranei. Le persone, per così dire, nutrono questi sentimenti nelle loro vite private, nei loro circoli, e non sanno sino a che punto, perché e se sono condivisi da altri, finché all'improvviso diventa evidente che sono condivisi da molti e

questo fa la differenza. Credo perciò che lei abbia ragione: stiamo assistendo a una sorte di reinvasione di immagini religiose nella sfera pubblica. Ciò, tuttavia, non deve farci trascurare le differenze rispetto al passato e il fatto che spesso le persone coinvolte non si considerano dei credenti nel senso stretto del termine. Come ho detto, si tratta di una spiritualità, di una religiosità grezza, che non è confinata entro le mura delle chiese e dei templi, una religiosità più diffusa che proprio perché è dispersa in mille rivoli può cristallizzarsi in una presenza continua nella sfera pubblica.

Ci sono molti segni di questa rinascita di un immaginario religioso. A tutti i livelli. Basta pensare a una figura ambigua come Madonna, un personaggio dello show business che ama molto giocare con questi simboli religiosi, per capire che c'è spazio per questo tipo di rinascita anche in luoghi come i paesi del Nord Europa in cui la pratica religiosa ha toccato ormai i suoi minimi storici.

In tutto ciò mi sembra che svolga un ruolo importante la potenza emotiva dell'immaginario religioso, cosa che i mass media sanno sfruttare con grande perizia.

Esatto. C'imbattiamo, qui, in un altro fattore importante che uno storico francese delle religioni ha definito «le festif», quella dimensione di festa collettiva che il mondo moderno ha in gran parte smarrito. Mi sembra che nei giorni dell'agonia e della morte di Giovanni Paolo II in piazza San Pietro si sia ricreato proprio qualcosa di simile a quello che le persone sperimentavano un tempo in occasione dei pellegrinaggi, delle festività dei santi ecc. Si tratta anzitutto di una forma di deprivatizzazione della religione che giunge, non a caso, al culmine della sua privatizzazione. Mi ricordo com'era la chiesa cattolica al tempo della mia giovinezza, prima del Concilio Vaticano II, con tutte queste persone chiuse in chiesa a recitare il rosario. Non ho ovviamente nulla contro tutto ciò, non sono uno di quegli intellettuali sempre pronti a sparare contro questo genere di pratiche, voglio semplicemente dire che si trattava di un tipo di spiritualità completamente diverso, mentre questa era molto privatizzata, l'altra è condivisa, apertamente condivisa da masse di persone.

Oltre a ciò, è molto importante anche la dimensione fisica e spaziale del pellegrinaggio, una cosa che è andata in gran parte perduta nel cristianesimo estremamente raffinato del moderno mondo occidentale. Il pellegrinaggio è un modo di vivere (in maniera spiritualmente più o meno intensa) tramite qualcosa che stai facendo: il dirigersi da qualche parte, il viaggio e quindi la partecipazione alla processione. Questi due aspetti si combinano in tali momenti di festa ed è proprio quello che rende unici eventi come la giornata mondiale della gioventù e in cui consiste l'essenza stessa dei pellegrinaggi.

Secondo Lei può esistere un nesso tra questa rinascita di pratiche e simbolismi religiosi e la crisi delle grandi ideologie secolari, in particolare il comunismo?

Credo proprio di sì. A ben vedere, questa dimensione festosa era tipica anche delle dimostrazioni di massa di partiti come il partito comunista francese e quello italiano. Mi ricordo benissimo di aver assistito tempo fa a Venezia a una manifestazione di massa dell'allora partito comunista e di aver osservato con interesse l'organizzazione delle famose «truppe». Ma ora tutto è cambiato, in Francia e ancor più in Italia, dove il vecchio partito comunista non esiste più ed è stato sostituito da nuove formazioni politiche. Questo cambiamento ha indubbiamente prodotto un'ulteriore privatizzazione della vita politica, spirituale, ideologica degli individui. Possiamo perciò dire che il crollo del comunismo ha liberato dei bisogni che possono essere facilmente soddisfatti da nuovi movimenti, da nuovi stili di vita. Con ciò non intendo necessariamente movimenti molto strutturati, con un'ideologia ben precisa, bensì movimenti in grado di organizzare eventi pubblici. Sto pensando a fenomeni come i rave nei paesi del Nord Europa che chiaramente puntano a colmare questo vuoto lasciato dalle grandi utopie politiche.

Ciò che conta è dunque incontrarsi e fare cose insieme.

Esatto. E sentirsi parte di una folla, di qualcosa di più grande, che trascende il singolo individuo nella sua privatezza.

Vorrei chiederLe, a questo punto, cosa pensa del nuovo papa, che sembra avere delle idee molto chiare sulle cose che non vanno nella nostra società.

Ci sono alcune cose che mi preoccupano nella visione di Benedetto XVI. In primo luogo, il suo sguardo mi sembra molto focalizzato sull'Occidente, in questo preciso senso: egli ha come l'impressione che si debba fare qualcosa per ribaltare la tendenza che ha allontanato il cristianesimo dal cuore della cristianità, ovvero dall'Europa occidentale. Per chiarire questo punto devo soffermarmi brevemente sul significato della secolarizzazione. C'è ampio consenso tra gli interpreti sul fatto che per secolarizzazione bisogna intendere cose diverse: un calo delle credenze e delle pratiche religiose, ma anche una sorta di frammentazione degli orizzonti di senso, perché questo calo è andato di pari passo con una vera e propria esplosione della ricerca spirituale individuale. Nei miei scritti, ad esempio, ho parlato spesso dell'etica dell'autenticità,⁷ quella rivoluzione dei costumi, anche sessuali, per cui le persone vanno alla ricerca della propria identità soprattutto nelle relazioni affettive. Si tratta di qualcosa di inedito nella storia dell'umanità, che non ha nulla a che fare con la dissolutezza dei tempi passati. Essa comporta, tra l'altro, un nuovo modo di guardare all'omosessualità.

Questo è però solo un aspetto del panorama spirituale moderno. Sull'altro fronte, ci sono nuovi modi di concepire l'esperienza religiosa – che non mi appartengono, ma che credo sia molto importante conoscere e

⁷ Cfr. C. TAYLOR, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge (MA) 1991; trad. it. *Il disagio della modernità*, Roma - Bari 1994.

comprendere – in cui gli impulsi spirituali hanno un nesso molto stretto con certe regole morali che danno ordine all'esistenza. Si tratta di una corrente spirituale che risale agli albori della modernità.⁸ Un buon esempio è fornito dai metodisti, la cui predicazione nel Settecento e nell'Ottocento ebbe grande successo tra le popolazioni recentemente inurbate, spesso marginalizzate e disorientate dal nuovo stile di vita cittadino. Per molti la conversione era l'ultima spiaggia prima della deriva finale e questa conversione comportava l'assunzione di un nuovo stile di vita disciplinato. Non voglio dire che l'esperienza di conversione si riducesse a questo, ma c'era chiaramente un legame tra il bisogno di disciplina e la domanda di religiosità. Ai nostri giorni qualcosa del genere sta accadendo in molti paesi del Terzo mondo. Basta pensare al Brasile e al successo di molte sette evangeliche che riescono a riportare ordine nelle vite di persone che magari picchiavano la moglie, si bevevano il salario ecc. Anche questo fa parte in maniera essenziale della spiritualità moderna.

Ci sono poi quei fenomeni religiosi che ho definito neodurkheimiani,⁹ in cui l'identità religiosa, le appartenenze rituali, si combinano con una certa identità nazionale e si rafforzano a vicenda. La destra religiosa americana, ad esempio, trae gran parte della sua forza da questa commistione tra identità nazionale e religione. In un mondo del genere, il rischio principale che si corre è quello di scivolare lentamente verso una sorta di guerra civile.

Come si può capire, si tratta di uno scenario molto complicato in cui s'intrecciano la crisi della religione così come l'abbiamo conosciuta in passato, la reidentificazione con modelli di vita spirituali particolarmente austeri, ma anche la ricerca di nuove forme di spiritualità. Mi viene in mente in particolare l'esperienza della comunità ecumenica di Taizé, a cui mia figlia partecipa e di cui anch'io ho fatto esperienza diretta. Un'esperienza davvero istruttiva. Si entra in un luogo in cui non ci sono certezze a priori: si va lì per pregare, per cantare, per vivere la propria vita e per parlare. E la gente ascolta: nessuno ti dà le risposte prima ancora che poni le domande.

Quello che voglio dire, in sostanza, è che non è un compito facile per la chiesa cattolica nel mondo occidentale contemporaneo essere una chiesa davvero *cattolica*, universale. A tal fine, è necessario tenere aperte le porte a questo tipo di persone che esitano e sono impegnate nella loro particolare ricerca spirituale. Se, al contrario, cadremo preda di coloro che prediligono quell'altro tipo di spiritualità, più rigorista, rischiamo di chiudere le porte in faccia a tutte le persone che cercano. È questo che mi preoccupa.

Non va dimenticato che Ratzinger ha avuto un'esperienza traumatica con la contestazione studentesca quando insegnava a Tübingen e forse proprio a seguito di questi eventi ha assunto un atteggiamento molto rigido, quasi fosse terrorizzato dal rischio che la nostra società precipiti nel caos, che

⁸ Cfr. C. TAYLOR, *Modern Social Imaginaries*, Durham 2004; trad. it. *Gli immaginari sociali moderni*, Roma 2005, cap. 3.

⁹ Cfr. C. TAYLOR, *Varieties of Religion Today: William James Revisited*, Cambridge (MA) 2002; trad. it. *La modernità della religione*, Roma 2004, cap. 3.

vengano smarriti i punti di riferimento. Si tratta ovviamente di esperienze che hanno un grosso impatto su persone che hanno un codice morale e un senso della disciplina molto severi. Non c'è naturalmente nulla di male in tutto ciò, ma dobbiamo assolutamente evitare che questo genere di esigenze conduca la chiesa a schierarsi totalmente da una parte. Siamo in fondo continuamente sull'orlo di un *Kulturkampf*, di uno scontro tra civiltà, e la chiesa deve evitare in ogni modo di schierarsi con un fronte o con l'altro, perché questo significherebbe tradire la sua vocazione più profonda. E in Ratzinger avverto la tentazione all'arroccamento, al ritorno a una chiesa più piccola, più pura, in altri termini la fascinazione per una sorta di ritorno a una soluzione donatista. Si sentono sempre più circolare affermazioni del genere, benché non provengano direttamente dalla bocca del pontefice. Ed è questo a preoccuparmi molto.

D'altro canto, c'è sempre la speranza che l'esperienza porti consiglio e che il confronto con persone che la pensano diversamente, magari con dei critici del papato o con degli omosessuali che non vogliono rinunciare alla loro fede, lo aiuti ad ampliare i propri orizzonti. Dobbiamo confidare nel fatto che l'esperienza pastorale lo cambi. Nonostante tutta la sua grandezza, anche Giovanni Paolo II aveva dei limiti dovuti alla sua formazione, ma aveva dalla sua parte un carisma tale che gli consentiva di sopperire a tali lacune. Non credo, anzi sono certo che Ratzinger non abbia un carisma analogo. Penso ne sia consapevole e spero perciò che non si precluda la possibilità di collocare la chiesa in una posizione differente. Non possiamo far altro che sperare.

Mi è capitato di avere discussioni qui negli Stati Uniti e di sentirmi obiettare che le persone a cui voglio dischiudere le porte non credono negli articoli di fede della chiesa. Gli articoli di fede? Se una donna africana il cui marito è malato di AIDS decide di usare il preservativo, può anche darsi che sbaglia secondo la dottrina, ma di certo non entra in conflitto con le credenze fondamentali della chiesa. C'è qualcosa di folle in tutto ciò e temo proprio che una delle conseguenze, all'interno della chiesa, di questo *Kulturkampf*, di questa sorta di guerra civile, sarà proprio di spingerci verso una lotta fratricida. A malincuore, però, noto che, soprattutto qui negli Stati Uniti, molti dei vescovi nominati da Giovanni Paolo II condividono una simile mentalità. E questo potrebbe rappresentare un grave problema. In particolare qualora non comprendano l'importanza di trasmettere la loro esperienza pastorale al pontefice, di consigliarlo, di metterlo sull'avviso, di fargli capire che se alcune cose vanno bene sulla carta, la realtà delle loro diocesi è completamente diversa e che l'adempimento della loro missione di vescovi richiede tutt'altro. Penso che Ratzinger abbia un grande bisogno di questa specie di *feedback*; in fondo la sua vicenda personale è tutta interna alle istituzioni accademiche o alla burocrazia vaticana. Certo, a suo favore, ha il fatto che è un grande oratore, che è straordinariamente intelligente, che ha una grande profondità d'animo e non posso che sperare che tutte queste qualità spirituali possano contribuire a salvare la situazione. Ma alla speranza si mescolano di continuo i timori.

Lei intravede anche il rischio o la tentazione di usare la religione come uno strumento per tenere insieme la società?

Sì, credo che sarebbe una scelta assolutamente disastrosa per la chiesa, un vero e proprio boccone avvelenato, cadere nuovamente preda delle strategie di altre forze politiche, perché il progetto della destra cristiana è pur sempre un progetto essenzialmente politico. Spero proprio che ciò non avvenga.

Il tema della vita è al centro di accesi dibattiti scientifici, filosofici, politici all'interno delle nostre società. Intorno a tali questioni sembra concentrarsi un vero e proprio scontro tra visioni del mondo antitetiche e, in un certo senso, ideologiche. Come interpreta Lei questo scenario?

A mio avviso la sfida a cui è chiamata la nostra civiltà si riassume proprio nel compito di recuperare un sentimento di «rispetto per la vita», per usare una celebre espressione di Albert Schweitzer.¹⁰ Nella moderna società tecnologica c'è una certa tendenza a rappresentarsi il susseguirsi delle epoche come la storia di un progressivo e definitivo recedere dei limiti. È il sogno tipicamente moderno dell'oltrepassamento di ogni barriera. Ora, ovviamente, questo sogno tende a rappresentarci come agenti di un tipo molto particolare: agenti disincarnati secondo una visione del soggetto radicalmente dualistica (nel senso del dualismo cartesiano). L'alternativa a questo genere di epopea non può però essere semplicemente la fissazione di confini molto netti, magari derivati da una certa idea della legge naturale. Servono piuttosto modalità di discorso, di preghiera, di articolazione che rendano chiara l'importanza di questo rispetto per la vita. Solo se saremo capaci di recuperare questo sentimento di rispetto la nostra visione alternativa dell'essere umano sarà in grado di esercitare davvero un influsso.

Ebbene, a mio avviso, l'idea molto profonda di Giovanni Paolo II di una cultura della morte troverebbe un'applicazione davvero troppo selettiva qualora si riducesse all'imposizione del rispetto rigoroso di una certa lista di norme e rifiutasse di fare davvero i conti con i dilemmi che volta a volta si possono presentare. Sempre più spesso, infatti, saremo costretti a compiere delle scelte molto dolorose. Pensiamo solo al caso di questa donna di cui si è parlato molto di recente: Terri Schiavo. Come si può sperare di stabilire delle regole inequivocabili che ci consentano di risolvere simili questioni con procedure analoghe a quelle di un calcolo? E il futuro è destinato a proporci sempre più casi del genere, con persone ridotte a uno stato vegetativo e tecnologie sempre più sofisticate per mantenerle in vita. E tutte queste problematiche complicatissime non potranno certamente essere risolte da codici, per quanto raffinati. Ciò di cui abbiamo bisogno è uno sguardo diverso, un modo diverso di guardare la questione. E il mio timore è che limitare la discussione al fatto se possediamo o meno una lista chiara e inequivocabile di diritti naturali rischia di renderci – e non mi riferisco solo a noi cristiani,

¹⁰ A. SCHWEITZER, *Rispetto per la vita*, Milano 1957.

ma a tutti coloro che hanno a cuore l'idea di umanità – più problematica tale conversione dello sguardo e più difficile avere un influsso sulla nostra cultura e sul nostro senso del limite.

L'idea di una cultura della morte, e quella a essa strettamente connessa di una cultura della vita, sono nozioni profondissime, ma che a loro volta richiedono un discorso all'altezza della complessità delle questioni in gioco. Devo ammettere che il dibattito sorto intorno al caso di Terri Schiavo non lascia presagire scenari molto propizi. È stato terribile vedere una fazione politica arrogarsi il ruolo di difensore della vita e ancor più deprimente vedere alcuni vescovi americani prestarsi a questo tipo di gioco. Perciò pavento la nascita di un profondo conflitto di civiltà nelle nostre società.

Potremmo forse concludere dicendo che in questa situazione c'è spazio per i filosofi e per il loro ruolo tradizionale di esploratori dei limiti del conoscibile?

Assolutamente sì, abbiamo bisogno anche dei filosofi per trovare la strada che conduce a questo delicato equilibrio.

CHARLES LARMORE

Charles Larmore (1950) è Chester D. Tripp Professor in the Humanities, e professore di Philosophy and Political Science alla University of Chicago Law School. Ha studiato a Harvard, all'École Normal Supérieure e all'Università di Münster. Dopo aver conseguito il suo Ph.D. in filosofia presso la Yale University, ha insegnato alla Columbia University per quasi vent'anni prima di trasferirsi a Chicago nel 1997. I suoi interessi sono rivolti principalmente alla filosofia politica e morale. È autore, fra l'altro, di *Le strutture della complessità morale* (Milano 1990), *The Morals of Modernity* (Cambridge 1996), *L'eredità romantica* (Milano 2000), *Les pratiques du moi* (Paris 2004; una traduzione italiana di questo volume è annunciata presso la casa editrice Meltemi di Roma).

Alcuni avvenimenti recenti hanno riportato la religione al centro della scena pubblica anche in Occidente. Tutto ciò sembra dirci qualcosa sulle società contemporanee e sul periodo che stiamo vivendo. Dobbiamo forse cambiare qualcosa nel modo in cui abbiamo interpretato e interpretiamo la secolarizzazione?

Nell'idea di «secolarizzazione» sono sempre stati racchiusi due sensi diversi, anche se sono stati spesso confusi l'uno con l'altro, ed è, a mio parere, più importante che mai tenerli distinti. In primo luogo, la secolarizzazione può significare che le dottrine e le autorità religiose non dovrebbero avere più alcun ruolo nel determinare i principî politici che regolano la convivenza tra le persone. In secondo luogo, però, può significare anche, in un senso molto più ampio, che la religione nel suo complesso avrà, o dovrebbe avere, un ruolo sempre più ridotto nelle vite delle persone e nelle loro concezioni di ciò che dà significato alla vita. Il primo rappresenta un traguardo raggiunto con grandi sacrifici nell'epoca moderna, e va protetto a tutti i costi.

Il secondo è, invece, un'illusione. L'uomo, come dice la Bibbia, non vive di solo pane. In società come le nostre, le cui principali istituzioni sono rivolte alla produzione di benessere materiale e di svaghi, è molto probabile che le persone sentiranno in maniera sempre più forte, spesso disperata, che nelle loro vite esiste una dimensione più profonda, un anelito spirituale, che solo la religione può incarnare in maniera autentica. Non sono perciò sorpreso che l'attenzione del mondo (è stato così negli Usa come in Italia) si sia focalizzata sugli ultimi giorni di vita di Giovanni Paolo II – e non solo perché è stato un grande uomo, ma anche per ciò che rappresentava: e cioè la fede. E anche l'elezione del nuovo papa era destinata a essere un evento d'interesse generale. Persino per chi come me non è cattolico (sono un episcopaliano o anglicano) la chiesa cattolica è infatti forse l'istituzione religiosa più eminente che insiste sistematicamente e senza compromessi sull'importanza della fede religiosa.

Viene da chiedersi, in particolare, se non stia avvenendo un cambiamento profondo nella sfera pubblica e nelle regole, più o meno esplicite, che l'hanno governata negli ultimi due secoli. Stiamo forse assistendo a un prepotente ritorno della dimensione simbolica e dell'immaginario religioso nel discorso pubblico?

A mio parere sono avvenuti negli ultimi decenni due importanti cambiamenti nella relazione tra la religione e la sfera pubblica. Anzitutto, le persone sono meno timide nell'esprimere le loro convinzioni religiose quando discutono le questioni politiche del momento. Si tratta di uno sviluppo positivo e probabilmente salutare, fintanto che le persone tengono ben presente la distinzione tra (a) spiegare agli altri perché hanno a cuore quel particolare punto di vista e (b) imporre agli altri le proprie convinzioni religiose, in particolare mediante la richiesta di una legislazione che favorisca apertamente o istituzionalizzi certe dottrine o idee religiose particolari. Un secondo mutamento è, viceversa, molto negativo, sebbene credo si sia verificato in America molto più che in Europa. Mi riferisco all'uso della religione come un'arma, allorché uno invoca le proprie convinzioni religiose per mettere in dubbio l'integrità morale di coloro che non le condividono. Questo sviluppo salta agli occhi soprattutto nel modo in cui i gruppi politici conservatori o i conduttori di talk-show invocano oggi molto spesso l'importanza dei «valori religiosi» – valori non specificamente, per dire, cattolici o battisti – al fine di combattere quella che essi considerano la moralità lassista dell'«establishment progressista». Come se non fosse tanto importante condividere questa o quella specifica visione religiosa, quanto «non essere corrotti come loro».

Quale ruolo va attribuito ai massmedia in questi cambiamenti? Non stiamo forse assistendo a una singolare interazione tra l'impatto fortemente emotivo di alcuni media (penso in particolare alla televisione) e il ritorno in primo piano della religione?

I mass-media, per la loro stessa natura, sono interessati solo agli eventi, in particolare agli eventi sensazionali, e non alle tendenze di lungo periodo. Perciò le morti dei papi e i programmi religiosamente ispirati dei gruppi politici conservatori attireranno sempre più attenzione delle tendenze più profonde e più durature che contribuiscono davvero a plasmare le nostre società. In America, per esempio, una schiacciante maggioranza della popolazione difende il diritto all'aborto, e non c'è niente che i fondamentalisti religiosi possano dire o fare per cambiare questo fatto. Il diritto all'aborto è diventato un elemento centrale in quell'insieme di diritti da cui è definita oggi la libertà individuale, e tali diritti stabiliscono le tendenze e gli impegni di lungo periodo delle nostre società.

In ogni caso, se qualcosa di significativo sta avvenendo, come dovrebbero reagire a questo cambiamento le società liberali?

Credo sia importante, non solo filosoficamente, ma politicamente insistere sull'importanza di «tracciare le distinzioni». È questo il modo in cui i liberali devono reagire all'uso pubblico della religione come un'arma e ai recenti tentativi di dare forza politica alle visioni religiose del mondo (esemplificati dai movimenti che in America puntano all'abolizione del diritto all'aborto). Perciò, sì, le persone dovrebbero sentirsi libere di esprimere le proprie opinioni religiose nei dibattiti pubblici e politici, ma non dovrebbero cercare di imporle agli altri tramite la legge.

Già Wojtyła era per molti aspetti un papa filosofo: un papa, cioè, con una formazione filosofica e un'attenzione particolare per i dilemmi filosofici originati dall'evoluzione delle società moderna. Tutto ciò vale a maggior ragione per Joseph Ratzinger, il nuovo papa. Nel dialogo che ha avuto con Habermas poco tempo fa (2004)¹¹ sono emersi alcuni motivi filosofici ricorrenti: (1) la difesa di un'idea forte di diritto/legge naturale; (2) l'immagine di una ragione che ha accesso a verità assolute, da cui deriva l'assunzione di una posizione nettamente antirelativista; (3) un tentativo di ridimensionare la portata della storia recente dell'Occidente (postilluministico), il cui obiettivo è chiaramente quello di indebolire la pretesa universalistica del processo di secolarizzazione. Nel complesso che idea si è fatto del nuovo pontefice e, più in generale, di questa impostazione filosofica?

Ho letto i testi del dibattito tra il cardinale Ratzinger e Jürgen Habermas, e anche alcuni altri scritti del nuovo papa. Ho un grande rispetto per le sue capacità filosofiche. Penso che il ruolo intellettuale della chiesa cattolica trarrà grande beneficio dalla sua presenza e credo che questo sia un bene per tutti, cattolici e non cattolici, in quanto la vita culturale di una società libera dipende dalla capacità di articolare un'ampia varietà di prospettive contrastanti. Avremo tutti qualcosa da imparare da quello che Benedetto XVI

¹¹ Cfr. J. HABERMAS - J. RATZINGER, *Ragione e fede in dialogo*, trad. it., Venezia 2005; J. RATZINGER - J. HABERMAS, *Etica, religione e Stato liberale*, trad. it., Brescia 2005.

dirà sulle questioni morali e spirituali all'ordine del giorno, dovesse anche solo aiutarci a comprendere meglio i motivi del nostro dissenso. Inoltre, per quanto mi riguarda, concordo sull'importanza dell'idea di diritto naturale e sull'esistenza di principî morali assoluti che, a mio avviso, sono essenziali per comprendere le basi di una società libera e non richiedono premesse religiose, e più in particolare cattoliche, per essere accettati. Dopo tutto, l'idea di diritto naturale non è altro che l'idea dell'esistenza di principî basilari del ragionamento pratico e morale la cui verità può essere stabilita dalla ragione naturale senza l'ausilio di nient'altro. Avremo tutti da guadagnare da quello che il nuovo papa avrà da dire su queste idee, così come sarà utile quello che qualsiasi persona colta e assennata potrà dire a questo riguardo. Per quanto riguarda la «secolarizzazione» ho già sottolineato che il termine può indicare due cose molto diverse, e nella misura in cui l'obiettivo di Benedetto XVI è quello di mettere in discussione le tesi insite nel secondo senso del termine – l'idea, cioè, che la fede religiosa debba svolgere un ruolo sempre più marginale nella vita contemporanea – non potrò che accogliere con piacere le sue riflessioni in proposito.

Non crede che un elemento centrale sia del successo, sia delle difficoltà delle principali religioni monoteistiche ai nostri giorni sia proprio il richiamo continuo a verità morali di tipo assoluto? Esso sembra fungere da antidoto ai disagi provocati dall'individualismo moderno, ma esercita una fascino solo parziale tra i membri delle nostre società.

Come ho detto, non credo che l'idea dell'esistenza di principî morali assoluti abbia nulla di specificamente religioso. A mio avviso ci sono motivi strettamente filosofici per credere che esista qualcosa come una conoscenza morale, cioè una conoscenza dei principî fondamentali che dovrebbero guidare la nostra condotta nei confronti degli altri e che sono universalmente vincolanti. Principî che, in questo senso, contano come «assoluti morali». Filosoficamente, non mi sento particolarmente kantiano, ma senza dubbio Kant ci ha offerto un chiaro esempio di come sia possibile credere che esistano degli assoluti morali senza bisogno di fare affidamento sulla rivelazione religiosa.

Uno degli snodi cruciali e uno dei principali terreni di conflitto per la chiesa cattolica, ma anche per altre religioni monoteistiche, sembra essere il ruolo della donna, più in generale la regolamentazione della sessualità e della sfera sessuale. Come interpreta questa apparente «ossessione» per tali aspetti della vita quotidiana?

In realtà, il sesso è stato ed è un'ossessione per tutti, non solo per la chiesa cattolica. Per quanto riguarda, in particolare, l'esclusione delle donne dal sacerdozio non credo proprio che durerà – ne sono certo – per diversi motivi: (1) è in conflitto con l'emancipazione delle donne nelle società contemporanee; (2) la chiesa ha un disperato bisogno di preti, un bisogno che non potrà essere soddisfatto fintanto che non si consentirà alle donne

di accedere al sacerdozio; e (3), *last but not least*, è in contrasto con il messaggio fondamentale del vangelo: Gesù ha accolto tutti ugualmente tra il «popolo di Dio».

Più in generale, è il tema della «vita» che sembra essere al centro della controversia contemporanea tra cultura laica e cultura religiosa: bioetica, biotecnologie, biopolitica ecc. Da questo punto di vista il conflitto sembra essere tra una visione del mondo naturalistica (magari darwinista) e una visione del mondo che cerca di preservare una dimensione di valore intrinseco alla vita. Una simile lettura della situazione le pare adeguata e corrispondente al vero?

Questo conflitto tra una concezione «naturalistica» della vita, in cui tutto appare manipolabile, e la convinzione che vi siano degli aspetti basilari nella condizione umana che sono «sacri», intangibili, quali che siano gli sviluppi delle biotecnologie, è un conflitto che coinvolge la società contemporanea nel suo complesso, e non è semplicemente una contrapposizione frontale tra la società secolare e la chiesa. È e diventerà sempre più il dibattito pubblico cruciale del nostro tempo. Il «naturalismo» che lei descrive trae la sua ispirazione dall'idea che la tecnologia serva per migliorare la condizione umana, ma gli sviluppi tecnologici minacciano ora di cambiare la natura stessa di ciò che è umano. «Che cos'è l'uomo?» – questa sarà la domanda cruciale del secolo che abbiamo di fronte.

In un contesto del genere quale ruolo pensa che spetti agli intellettuali e, più in particolare, ai filosofi?

Proprio per il fatto che questa domanda – «che cos'è l'uomo?» – non è più una domanda puramente filosofica o religiosa, ma è una questione pratica e tecnologica, che concerne ciò che decideremo – forse irrevocabilmente – di fare a noi stessi e a tutte le generazioni future, il ruolo dell'intellettuale sarà quello di mantenere questo dibattito all'altezza che gli compete e di ricordare a tutti la natura della posta in gioco.