

**Una riflessione
sul contributo
delle religioni
alla costruzione
delle basi
moralì della
democrazia,
accompagnati
dal pensiero
di Aldo Moro,
grande statista
e fermo
credente**

Marco Ivaldo,
professore ordinario
di Filosofia morale
all'Università di
Napoli "Federico II"

Religioni e formazione del costume democratico

Marco Ivaldo

Vorrei muovere in queste riflessioni, che vertono sul contributo delle religioni alla costruzione delle basi morali della democrazia, da due considerazioni. La *prima* riguarda il ruolo che le religioni, in particolare ora le tre religioni di origine abramitica, vengono esercitando con crescente incidenza, da alcuni decenni oramai, nella sfera pubblica. Per un verso si è rivelata fattualmente sbagliata la fede "positivistica" che lo sviluppo scientifico, unito ai progressi della tecnologia e della tecnica, avrebbe gradualmente sostituito l'interpretazione religiosa del mondo. Le religioni, come fonti di motivazioni e di scopi del vivere, non sono affatto scomparse dalla vita delle persone; anzi nelle società di massa contemporanee tende a manifestarsi, come reazione ai fenomeni di frammentazione sociale e di anomia, una domanda di senso, che trova nelle religioni uno dei più potenti sistemi di significato in grado di accoglierla e di interpretarla. È il fenomeno, suscettibile per altro di ermeneutiche differenziate, del "ritorno", ma forse si dovrebbe dire: della "permanenza del religioso". Per altro verso la riduzione della religiosità a cosa privata – che trova le sue premesse nell'epoca delle guerre di religione, ma che veniva ritenuta da alcuni teorici come una implicazione necessaria dei processi di secolarizzazione – è entrata in crisi nei fatti: l'esperienza religiosa si propone non soltanto come rilevante sul piano della vita di moltissimi individui, ma elabora esigenze etiche e istanze civili che vuole vedere rispecchiate o corrisposte anche nella vita pubblica e nella sfera politica. Ciò accade non soltanto nell'islam e nell'ebraismo religioso. La chiesa cattolica ad esempio – che pure si ispira alla distinzione evangelica fra ciò che è dovuto a Dio e ciò che è dovuto a Cesare e che ha elaborato un complesso confronto riflessivo con la modernità, sfociato nel Concilio Ecumenico Vaticano II – accentua oggi con particolare enfasi il ruolo storico e pubblico della fede cristiana (da lei per altro sempre rivendicato), e declina questo ruolo volendosi come interprete di alcuni "valori non negoziabili", che le legislazioni civili dovrebbero tutelare o almeno non contraddire.

La *seconda* considerazione mi è sollecitata dalla notissima affermazione del giurista tedesco Ernst-Wolfgang Böckenförde, secondo cui «lo Stato liberale secolarizzato vive di presupposti che non è in grado di garantire»¹. In tale affermazione si esprime il dubbio che lo Stato democratico costituzionale sia in grado rinnovare in maniera autonoma le condizioni normative della propria esistenza, e si manifesta l'idea che questa forma statale dipenda in definitiva da specifiche tradizioni metafisiche e religiose oppure da determinate forme dell'ethos vincolanti per la comunità. Habermas – il quale pure manifesta la fiducia che una «ragione

non disfattista» possa elaborare una strategia di giustificazione autonoma dei principi costituzionali con la pretesa di riuscire accettabile da tutti i cittadini – ammette in pari tempo che, riguardo alla efficacia di questa strategia argomentativa indipendente da tradizioni metafisiche e religiose, resta «un dubbio di carattere motivazionale»². In particolare le risorse e le strategie argomentative della ragione pubblica patirebbero un deficit motivazionale quanto alla promozione di quegli atteggiamenti morali che ci si deve attendere da cittadini che devono partecipare in maniera attiva alla *res publica* non solo nell’ottica di un illuminato auto-interesse, ma in quella del bene comune. Questo a causa di una «modernizzazione aberrante» della società nel suo complesso, che avrebbe reso storicamente sempre più fragile, nelle attuali società democratiche, il legame sociale e che può esaurire quella forma di solidarietà da cui lo Stato democratico dipende, pur senza poterla imporre per via giuridica. Questa circostanza ha sollecitato Habermas, come è noto, a ripensare le potenzialità contenute nelle tradizioni religiose, in particolare nella tradizione cristiana: «Nella vita delle comunità religiose – egli ha detto –, nella misura in cui evitino dogmatismo e costrizione delle coscienza individuale, può rimanere intatto qualcosa che altrove è andato perduto», e che nessun sapere empirico e strumentale può riattivare, cioè: «possibilità di espressione sufficientemente differenziate, sensibilità per vite andate male, per le patologie sociali, per l’insuccesso di progetti di vita individuali e per le deformazioni di contesti di vita sfigurati»³. Anche Böckenförde sottolinea per parte sua l’esigenza di un ruolo non ideologico e politico, ma spirituale delle religioni nella costruzione del legame sociale e della unità politica nelle condizioni di pluralità che sono proprie delle società democratiche, legame e unità che non potrebbero affatto venire prodotti e garantiti su presupposti puramente funzionalistici e eudemonistici.

Ora, la permanenza del religioso e il suo proporsi come esigenza etica e istanza civile sul piano pubblico, per un verso, e il riconosci-

mento delle potenzialità delle tradizioni religiose per alimentare i presupposti etici e gli atteggiamenti morali necessari alla convivenza democratica per l’altro verso, sono due fenomeni che suggeriscono e sollecitano una richiesta complessiva, richiesta la crisi del mondo attuale acutizza. Si tratta di questo: i cittadini appartenenti a una specifica religione di chiesa e i cittadini non appartenenti a una chiesa o comunità religiosa sono oggi convocati *insieme* a ripensare il rapporto fra le religioni e lo spazio politico con i suoi presupposti morali *secondo forme nuove*, che non possono più semplicemente ripetere o reiterare quelle elaborate negli ultimi tre secoli, e ciò anche se la cultura moderno-liberale ha messo a tema un complesso di autonomie e di vincoli che non debbono affatto venire cancellati o ignorati. Penso che abbia consumato il suo tempo l’idea di una neutralizzazione politica della religione, che intenda la religione stessa come semplice affare privato, a cui va sottratta ogni incidenza costruttiva nella sfera pubblica. Ma giudico anche non accettabile l’idea, oggi abbastanza in voga, di fare (o di rifare) un uso strumentale della religione, in particolare della religione di chiesa: l’idea ad esempio di fare del cattolicesimo quasi una nuova religione civile che funzioni come fattore di auto-identificazione sociale di fronte all’impatto di altre culture e religioni e fornisca un antidoto conservatore contro derive relativistiche sul piano dei costumi morali (con l’aggiunta, in questa impostazione, di fare del magistero della chiesa in ambito morale – ma si dovrebbe precisare: nell’ambito di ciò che viene designata “morale naturale” – l’interprete *ipso facto* privilegiato degli atteggiamenti etici necessari a promuovere e garantire la convivenza). Qui deve essere chiaramente affermato: la fede cristiana non è cosa privata, ma – ciò che è assai diverso – è realtà ed esperienza personale, o meglio interpersonale; e ancora: la fede cristiana non è affatto una religione civile, comunque si voglia intendere questa espressione e come già sapevano le prime comunità cristiane che si trovavano messe a confronto con la *religio* romana, ma è piuttosto – per riprendere una

espressione molto bella di Aldo Moro, su cui tornerò – «principio di non appagamento e di mutamento dell'esistente nel suo significato spirituale e nella sua struttura sociale»⁴. La «cittadinanza» del cristiano ha in altri termini la natura paradossale e la struttura escatologica messa a fuoco già nel secondo secolo dall'anonimo autore della lettera *A Diogneto*⁵.

Ora, quanto alla esigenza di pensare in forme nuove il rapporto fra le religioni e le basi morali della democrazia ancora Habermas elabora, mi sembra, una interessante proposta. Egli invita i «cittadini credenti» (va inteso: credenti nelle religioni fondate su una rivelazione) e i cittadini non appartenenti a chiese (che egli chiama «cittadini secolarizzati»⁶) a intendere di comune accordo la secolarizzazione «come un processo di apprendimento *complementare*», nel quale *entrambi* possano prendere reciprocamente sul serio, *anche per motivi cognitivi*, i rispettivi contributi sui temi dibattuti nella sfera pubblica. In questo quadro il filosofo tedesco osserva che i cittadini secolarizzati non hanno in linea di principio la facoltà di negare un potenziale di verità alle immagini religiose del mondo, né di contestare ai cittadini credenti il diritto di contribuire a pubbliche discussioni in linguaggio religioso. Pertanto le rappresentazioni religiose non devono venire squalificate a priori come semplicemente irragionevoli e pubblicamente irrilevanti, anzi rappresentano una sfida cognitiva per tutti.

Rispetto a questa interessante posizione di Habermas – che condivido nel suo orientamento di fondo – vorrei però far valere che non solo ai cittadini secolarizzati, ma anche ai cittadini credenti dovrebbe venire riconosciuta la capacità di «traduzione», ovvero la competenza di trasferire il potenziale di verità delle immagini religiose del mondo dal linguaggio religioso a quella che il filosofo chiama «una lingua accessibile a tutti»⁷. Penso in altri termini che il cittadino credente debba vedersi riconosciuta, o comunque

debba assumersi in prima persona, la responsabilità della «mediazione culturale» (riconoscimento in verità abbastanza inusuale oggi non solo in quella che si chiama «cultura laica», ma anche nella Chiesa). La mediazione culturale, come qui la intendo, è precisamente la «traduzione» di una immagine della realtà da un linguaggio a un altro linguaggio, e – per riferirmi adesso alla tradizione religiosa cristiana – dal linguaggio che manifesta i contenuti immediati della rivelazione, a cui risponde l'atto peculiare della fede, al linguaggio che viene parlato dalla ragione a tutti comune e che articola l'agire della ragione stessa. Quando Anselmo di Aosta nel suo *Monologion* si propone di parlare dell'essenza di Dio e di alcuni altri argomenti connessi in modo che «nulla vi fosse persuaso con l'autorità della Scrittura, ma che tutto ciò che si concludesse in ogni singola investigazione fosse dimostrato brevemente con argomenti necessari e manifestato apertamente alla luce della verità»⁸, apre una prospettiva che ha diversi tratti in comune con quella che cerco di tracciare qui, e che non intende affatto la «traduzione» secondo il programma di una ermeneutica demitizzante, ma secondo quello di una interpretazione universalizzante, cioè mirante a mettere in valore l'universale partecipabilità dei contenuti di una rivelazione, la loro capacità di «interessare» la persona al di là della sua appartenenza a una chiesa o gruppo religioso.

La possibilità per il laico – intendendo adesso con questa parola il laico cristiano di cui parla il Concilio Vaticano II oltre che ovviamente molti altri testi teologici e del magistero della Chiesa cattolica nel Novecento – di vivere la sua identità cristiana nella scienza e nella politica dipende in ampia misura dalla sua capacità di realizzare questo tipo di mediazione culturale, ovvero – per riprendere e riformulare a mio modo una posizione di Habermas, poco prima evocata – dalla sua capacità di contribuire alle pubbliche discussioni non

solo in linguaggio religioso (che ha un suo proprio inalienabile diritto nella esplicita testimonianza), ma, muovendo dalla coscienza religiosa e ispirandosi a questa, anche in un linguaggio capace di attirare l'ascolto e l'interesse dei cittadini al di là della loro personale appartenenza (o non appartenenza) a una religione di chiesa. È la lingua degli «argomenti necessari» di cui parla Anselmo, quella della comune ragionevolezza, a condizione di non ridurre questa ragionevolezza alle sue declinazioni formalistiche oppure empiristiche, e di assumerla invece quale ci viene tramandata dal “socratismo perenne” del *logon didonai*, la ragionevolezza come pratica di giustificazione dei pensieri e delle azioni.

Questo approccio postula e al tempo stesso si alimenta di una determinata concezione della laicità. Anzitutto della laicità come riconoscimento della “autonomia delle attività umane”. Tale laicità non esclude affatto il giudizio morale sui mezzi e sui fini delle azioni – nessuna attività umana, proprio perché tale, è fuori dal campo di competenza della coscienza morale e perciò dalla forma specifica di “limitazione” che pone la legge morale –, ma sostiene in pari tempo l'esigenza metodica che tali attività si svolgano secondo regole proprie, che non siano ad esse imposte dall'esterno per fini diversi da quelli che le costituiscono in via intrinseca. Così intesa la laicità non è affatto una posizione irreligiosa o anti-religiosa. Il Concilio Vaticano II ha una visione convergente con questa concezione, che fonda sulla idea di una «autonomia delle realtà terrene» – autonomia che non coincide affatto con una pretesa di autosufficienza ontologica – e che spiega come il necessario riconoscimento che il credente deve esercitare nei confronti «dei metodi propri di ogni singola scienza e arte»⁹. Il contributo alle discussioni pubbliche dei cittadini credenti – ma anche dei cittadini secolarizzati, che non sono in quanto tali immuni da dogmatismo e ideologia – dovrebbe perciò declinarsi rispettando i «metodi propri» e gli statuti epistemici dei saperi e delle competenze che entrano via via in gioco nella discussione.

In questo ambito dovrebbe esprimersi, senza

enfasi improprie ma con fattiva sobrietà, l'autonomia del laico cristiano, quella autonomia della quale Aldo Moro – riferendosi all'impegno dei cattolici nella vita pubblica, «chiamati a vivere il libero confronto della vita democratica in un contatto senza discriminazioni» – ha tracciato il profilo e espresso il significato in una maniera che resta a mio giudizio valida e esemplare anche per le altre attività umane: «L'autonomia – egli diceva – è la nostra assunzione di responsabilità, è il nostro correre da soli il nostro rischio, è il nostro modo personale di rendere un servizio e di dare, se è possibile, una testimonianza ai valori cristiani nella vita sociale». Occorre in particolare riconoscere, secondo Moro, la «legge di opportunità, di relatività, di prudenza che caratterizza la vita politica», ed è richiesto – egli affermava con un interessante annotazione sull'atteggiamento spirituale che giudicava necessario – «senso di riserbo, di equilibrio, di misura» per svolgere «con vantaggio il difficile processo di attuazione dell'idea cristiana nella vita sociale»¹⁰.

D'altro lato l'esigenza di costruire forme di fecondazione *reciproca* in vista della giustizia e del bene comune fra le tradizioni/culture religiose e la ricerca politica postula la laicità anche in una seconda versione essenziale di essa, la laicità come proprietà essenziale dello spazio pubblico e delle istituzioni. Ora, di fronte ad alcuni fenomeni maggiori del nostro tempo (ad esempio la differenziazione delle forme del costume morale, il formarsi di società in cui convivono e interagiscono culture e linguaggi molteplici, l'impatto di esperienze e comunità religiose diverse in uno stesso territorio e spazio pubblico) penso che la laicità come proprietà delle istituzioni e dello Stato – che resta un presupposto essenziale e non tralasciabile della convivenza democratica – dovrebbe ricevere un allargamento qualitativo, che può trarre ispirazione dalle meditazioni di Moro sul pluralismo sociale. Mi sembra necessario progredire da una visione “escludente” a una visione “inclusiva” di laicità, secondo la quale la laicità sarebbe l'apertura e la garanzia di uno spazio o di un terreno di incontro tra soggetti diver-

si (per religione, ideologia, cultura, stili di vita eccetera) in vista di una trattazione consensuale delle questioni che riguardano il loro coesistere nella prospettiva del bene collettivo. Compito della laicità non è allora costituire degli spazi svuotati dal religioso, ma offrire un ambito in cui tutti, cittadini credenti (nella loro ampia fenomenologia) e cittadini secolarizzati (anche questi nella loro varietà), possano trattare di ciò che è accettabile e di ciò che non lo è, delle differenze da rispettare e delle derive da impedire, e questo nell'ascolto reciproco, senza tacere le convinzioni e le motivazioni degli uni e degli altri, ma senza evitando scontri distruttivi del legame sociale. In questo senso laicità non significa indifferenza, neutralismo, ma costruzione di percorsi che mirino a fare incontrare e comunicare le differenze, senza negare le identità, anzi invitandole a manifestarsi nello spazio della discussione pub-

blica, e senza accettare come inevitabile la frammentazione, la lacerazione, il riflusso etnicistico e identitario. In questo spazio pluralistico – che Moro avrebbe invitato a considerare non come una minaccia alle identità, ma come espressione della «moltiplicità irriducibile della libere forme della vita comunitaria»¹¹ – ogni esperienza religiosa e ogni posizione culturale sarebbe chiamata e sollecitata, secondo un processo di apprendimento complementare, a dare il meglio di sé in vista della giustizia e del bene comune.

Ora, quelle che Rawls chiama «dottrine comprensive» (*comprehensive doctrines*) – tra cui le dottrine religiose – hanno elaborato significativi contributi su questa ricerca della giustizia e del bene comune. In particolare le dottrine religiose hanno effettuato questo nel corso di una tradizione responsabile, e tali contributi vengono a formare come il patrimonio di una



sapienza dell'umanità. Come è possibile rendere fruibile questo potenziale nelle condizioni di pluralità di visioni del mondo e stili di vita proprie delle società secolari, ma anche per diversi aspetti "post-secolari"? Su questo aspetto vorrei ancora avanzare alcune considerazioni conclusive.

Rawls ammette che nel dibattito politico è lecito richiamarsi a dottrine comprensive, però alla condizione che, a tempo debito, siano addotte ragioni politiche adeguate – e non ragioni fornite unicamente dalle dottrine comprensive stesse –, che siano sufficienti a spiegare ciò che si ritiene che le dottrine comprensive (ad esempio le dottrine religiose) sostengono. A questa posizione, che insiste piuttosto sui limiti da osservare, Habermas ha aggiunto la significativa integrazione che l'esercizio di questa ragione pubblica nella discussione politica dovrebbe caratterizzarsi come un processo argomentativo «sensibile alla verità». I valori di fondo che appartengono alle dottrine comprensive dovrebbero perciò venire declinati nella forma argomentativa o dialettica della ragione pubblica; ma questo argomentare e discutere dovrebbe contemporaneamente essere «sensibile alla verità», e non soltanto interessato alla creazione di un certo consenso.

Con un altro linguaggio esprimerei la cosa così: le dottrine comprensive (religiose, metafisiche, umanistiche) non devono astenersi dall'intervenire nella ricerca dei contenuti del bene comune, e in definitiva non possono astenersi; se intervengono però, devono entrare nello spazio della mediazione, accettare dalla tradizione della filosofia il costume del *logon didonai*, del "rendere ragione", dello scambiarsi ragioni accessibili a tutti, della ricerca delle buone ragioni in vista di una conoscenza giustificata. In un suo noto discorso Moro richiamava l'attenzione sul «salto qualitativo che dati della coscienza morale e religiosa sono costretti a fare quando passano ad esprimersi sul terreno del contingente»¹². Questo «salto qualitativo» non deve venire occultato, e ciò anche perché richiama la specifica trascendenza del "religioso" e dell'"etico" rispetto allo "stori-

co"; può venire però venire percorso attraverso un accorto e intelligente esercizio della mediazione. Certamente esistono, e possono sempre esistere, diverse, anche molto diverse versioni del bene comune possibile, cioè della giusta mescolanza di un complesso di valori e di beni in concreto. Rawls esorta a questo proposito a lavorare alla ricerca di un «consenso per intersezione» tra giudizi ponderati diversi in ordine alle priorità da perseguire in vista del bene comune. Potremmo aggiungere: consenso tra giudizi ponderati sensibili alla verità. Il consenso per intersezione dovrebbe allora venire inteso come il risultato, mai definitivo, di un processo di apprendimento complementare e di una pratica della mediazione ispirata dall'idea di tendere volta per volta a una "ottimizzazione" dei valori in gioco in un determinato contesto. Definisco l'ottimizzazione l'ideale regolativo di un giudizio pratico in vista della deliberazione, per il quale nessun valore in gioco in una situazione (individuale o sociale) risulti completamente sacrificato, o troppo sacrificato, e la massimizzazione di ciascun valore venga limitata al vincolo di non pregiudicare un adeguato soddisfacimento di altri valori¹³. Possiamo chiederci se il consenso per intersezione dovrebbe avvenire anche sui valori fondanti delle dottrine comprensive. Qui possono venire addotte due considerazioni. Anzitutto si può ammettere che nello spazio della mediazione – che richiede ad esempio la capacità di pensare mettendosi anche dal punto di vista dell'altro in quel «contatto senza discriminazioni» di cui Moro parlava – le dottrine comprensive possono imparare qualcosa l'una dall'altra senza smettere di essere certe della verità che esprimono, anzi percependo questa verità come arricchita in tale processo di ascolto e di approfondimento. Questo consentirebbe di concepire il consenso per intersezione sensibile alla verità come un processo di reciproco riconoscimento in (alcuni) valori di fondo. In secondo luogo si può pensare che il consenso per intersezione possa consolidarsi almeno su alcuni principi "pratici" (relativi alle scelte di fondo sulla organizzazione della società e che

diano espressione a una certa intuizione della dignità dell'uomo), principi pratici che sarebbero fattualmente riconosciuti dagli interessati come validi anche se diverse sono le giustificazioni teoriche che essi ne danno all'interno delle rispettive dottrine comprensive.

Si vede che sia nel primo che nel secondo caso un consenso per intersezione sensibile alla verità, in società complesse e differenziate, richiede quel processo di apprendimento reciproco su cui Habermas ha insistito. Esso non esclude le identità, ma richiede che esse si esercitino nello spazio della mediazione e qui diano il meglio di sé; esclude però l'auto-chiusura dogmatica propria di chi non mette a tema la differenza fra la intuizione della verità e la propria comprensione di questa intuizione. Mai la certezza che una verità esista dovrà coincidere con la certezza che la mia comprensione di essa sia intrascendibile, e proprio questa consapevolezza mi spingerà a interrogarmi e a interrogare gli altri, a sottoporre la mia certezza alle loro critiche, a criticare le loro certezze, cioè in definitiva alla discussione effettiva, alla pratica del "cercare ancora". Qui possiamo apprezzare ancora una volta la fecondità innovante di un insegnamento grande di Moro: l'ispirazione della fede cristiana è «principio di non appagamento». Verrebbe da dire: è principio di non appagamento anche nei confronti dei modi in cui viene declinata storicamente la propria dottrina comprensiva o la propria identità culturale-religiosa. Anche se può suonare sorprendente, l'ispirazione cristiana è dis-identificante, pone in crisi una identità chiusa e che si voglia autosufficiente. «Il cristianesimo non genera identità», ha potuto in tal senso scrivere Paolo Giuntella, che grandemente ammirava Aldo Moro. E ciò perché «il Cristo universale non appartiene al suo popolo, appartiene a tutti e tutti e ciascuno trascende»¹⁴. L'ispirazione della fede è dis-identificante perché conduce immediatamente a identificarsi con un altro, a trova-

re il sé attraverso una estraniamento e una differenziazione ineliminabile. Ora, questa estraniamento apre uno spazio di creazione, attiva una ricerca infinita e mai appagata.

Moro ha praticato dentro questo spirito l'azione politica: politica era per lui certamente attività del «governare, cioè scegliere, graduare, garantire, ordinare l'azione ai rischi». Ma politica era insieme, pur nella consapevolezza delle ragioni del realismo e della prudenza, credere profondamente che una «nuova umanità è in cammino», volere intensamente questa prospettiva e protendersi «a rendere possibile ed accelerare un nuovo ordine del mondo»¹⁵. Lo scopo – affermava nel 1967 a Lucca con una espressione che rivela un suo pensiero essenziale – è «la liberazione dell'umanità»¹⁶, «dal bisogno, dall'ignoranza, dall'umiliazione». L'ispirazione cristiana si presentava per lui e si presenta in definitiva come principio di non appagamento dentro una ricerca politica mai esaurita e uno sforzo intellettuale mai spento in vista della «liberazione dell'umanità». La crisi profonda del mondo attuale, ma anche qualche segno non effimero che sembra dare corpo e fiducia al desiderio degli uomini e delle donne di liberare e far valere la loro dignità, lasciano pensare che questa visione di Moro, la radice del suo "progetto", possa oggi trovare (o ritrovare) partecipe ascolto e innovante attenzione, possa venir riconosciuta nella sua feconda verità.



NOTE

¹ E.W. BÖCKENFÖRDE, *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, a cura di Geminello Preterossi, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 53.

² In J. HABERMAS-J. RATZINGER, *Ragione e*

fede in dialogo, a cura di G. Bosetti, Marsilio, Venezia 2005, p. 47.

³ Ivi, p. 57.

⁴ Discorso al XII Congresso della Democrazia cristiana, Roma, 9 giugno 1973

⁵ I cristiani – vi leggiamo – «si conformano alle usanze locali nel vestire, nel cibo, nel modo di comportarsi; e tuttavia, nella maniera di vivere, manifestano il meraviglioso paradosso, riconosciuto da tutti, della loro società spirituale (cittadinanza, *politeia*)» (V, 4). La cittadinanza del cristiano – che non si confonde con la condizione di cittadinanza civile, né la sostituisce – delinea una maniera di essere al mondo, un *ethos*, fatto di fedeltà alle obbligazioni civili e insieme di distacco. Ora, questo distacco non esclude, ma implica un momento di conflitto. Il cristiano deve essere lucidamente consapevole che, fino alla “fine dei tempi”, esisterà sempre una invalicabile opposizione fra il cristianesimo e il “mondo”, in quanto quest’ultimo, come dice la *Lettera*, «segua i suoi miraggi», ovvero coltivi l’illusione di conoscere il bene e il male separandosi dalla radice vivente di questa conoscenza, cioè da Dio (conoscenza che certamente può declinarsi in molti modi, non

solo quelli di una religione positiva ecclesiale).

⁶ In J. HABERMAS-J. RATZINGER, *Ragione e fede in dialogo*, cit. p. 59.

⁷ Ivi, p. 63.

⁸ ANSELMO D’AOSTA, *Opere filosofiche, Monologo*, a cura di S. Vanni Rovighi, Laterza, Bari 1969, p. 3.

⁹ Cfr. *Gaudium et spes*, n. 36.

¹⁰ Relazione all’VIII Congresso della Democrazia cristiana, Napoli, 27 gennaio 1962.

¹¹ Discorso all’XI Congresso della Democrazia cristiana, Roma, 29 giugno 1969.

¹² Relazione all’VIII Congresso della Democrazia cristiana, Napoli, 27 gennaio 1962.

¹³ Cfr. su questo E. AGAZZI, *Il bene, il male e la scienza. Le dimensioni etiche dell’impresa scientifico-tecnologica*, Rusconi, Milano 1992.

¹⁴ P. GIUNTELLA, *L’aratro, l’ipod e le stelle. Diario di viaggio di un laico cristiano*, Paoline, Milano 2008, p. 56.

¹⁵ Discorso al Consiglio nazionale della Democrazia cristiana, 21 novembre 1968.

¹⁶ Intervento a un convegno della Democrazia cristiana, Lucca, 28 aprile 1967.



Aldo Moro con il presidente degli Stati Uniti Johnson in una visita di Stato del 1965.