

Francesco Coniglione

TOLLERANZA E RADICI CRISTIANE  
SECONDO MARCELLO PERA

Estratto da

IRIDE

FILOSOFIA E DISCUSSIONE PUBBLICA  
a. XVIII, n. 46, settembre-dicembre 2005

il Mulino

---

*Tolleranza e radici cristiane secondo Marcello Pera*  
**Francesco Coniglione**

---

Il Presidente del Senato si è espresso sui temi della tolleranza e delle radici cristiane dell'Europa in diverse occasioni, tra cui alcune recenti pubblicazioni<sup>1</sup>. Vorrei svolgere alcune rapide osservazioni in merito.

1. Innanzitutto, interrogiamoci sul modo corretto di intendere la tolleranza. Essa, ci ricorda Pera, consiste soprattutto nel capire l'altro e nell'essere in grado di confrontarsi con lui. Ciò implica non solo il rispetto per l'altro – che è qualcosa di più della mera tolleranza – ma anche il rispetto per la *propria* cultura, diversamente da quel che fa il relativismo, per il quale tutte le culture si equivalgono. Così facendo, il relativismo cade in contraddizione e si autoconfuta: il nesso assai stretto tra tolleranza e relativismo fa sì che l'accettazione della prima implichi un giudizio di superiorità culturale (le culture che praticano la tolleranza, di fatto quelle occidentali, sarebbero superiori a quelle che la rigettano), e dunque la negazione del relativismo.

Ma ritenere gli altri esseri umani eguali a me significa non aver rispetto per me stesso? E allo stesso modo, il ritenere tutte le culture eguali equivale forse a non aver rispetto per la propria? O non, piuttosto, ad aver rispetto anche per le altre? Infine, bisognerebbe precisare rispetto a cosa si sceglie la qualificazione di «migliore»: rispetto al progresso tecnologico, alla quantità di beni materiali a disposizione, al grado di felicità dei suoi membri, alla libertà personale di movimento nello spazio e nella società, all'integrazione con l'ambiente, all'intensità del sentimento religioso, al grado di comunitarismo e solidarietà? La «superiorità» non è un concetto monolitico, un'idea olistica che trae alimento solo dall'accettazione o meno della tolleranza, a prescindere da tutti gli altri valori che compongono culture assai complesse come quelle contemporanee. Si potrebbe tranquillamente ammettere la superiorità occidentale sotto tale aspetto – e pertanto ritenere che la tolleranza sia un valore da accettare e condividere – e allo stesso tempo restare fedeli agli altri valori della propria

<sup>1</sup> Cfr. M. Pera, *La Martinella*, 2 voll., Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004 e 2005.

cultura. Se non fosse così, verrebbe meno lo stesso dialogo e confronto tra culture, che non può consistere semplicemente nella sostituzione di quella «inferiore» con la «superiore», ma piuttosto nell'*ibridazione* tra esse – come lo stesso Pera altrove ammette quando, riferendosi al problema della convivenza di molteplici culture nell'ambito della stessa compagine civile e statale, afferma che «la vera integrazione richiede che a ciascuna comunità sia riconosciuto il diritto di ibridare ciascun'altra».

Ciò ha conseguenze sul problema del multiculturalismo. Pera, a questo proposito, rifiuta la concezione tipicamente liberale della neutralità dello Stato, sostenendo che non tutti i valori sono componibili, e che la necessità di scegliere tra valori incompatibili mostra come la sfera pubblica non sia, né possa essere, uno spazio vuoto. Non si vede però in che senso la soluzione di Popper, fondata sul primato del dialogo e difesa in alternativa da Pera, sia radicalmente diversa da quella liberale: forse i liberali non ammettono il dialogo? O forse ritengono che le culture debbano restare chiuse in se stesse ed entrare in contatto solo esteriormente, in una mera contiguità spaziale, nello spazio vuoto di valori assicurato dalla sfera pubblica? E ancora: la posizione dialogica popperiana sembra reggere solo finché si resta fermi alle enunciazioni generali. Se la commisuriamo alle questioni concrete che Pera pone al liberalismo classico (come quella del velo islamico), sorge qualche dubbio sulla sua efficacia.

Da queste premesse, spostandosi sul piano delle politiche concrete, Pera critica la posizione del multiculturalismo inteso come convivenza tra diverse culture, che abiterebbero le une accanto alle altre senza la possibilità di reciproche influenze. Tale approccio sarebbe una tipica conseguenza del relativismo culturale, per il quale ogni cultura è di per sé incommensurabile e quindi ha un valore che non deve essere smarrito o annacquato, ma piuttosto preservato. Pera preferisce parlare di «integrazione culturale».

Ma se conveniamo su questo punto, dobbiamo accettare due conseguenze: in primo luogo, l'idea di una religiosità confinata nel privato, che non pretende di trasformarsi in moralità pubblica; in secondo luogo, una concezione forte dello Stato laico, che deve essere del tutto indifferente e neutrale rispetto alle particolari tradizioni religiose in esso conviventi, perché solo in questo modo potrà accreditare la propria autorevolezza e promuovere l'integrazione sociale e culturale. Insomma, solo se la scuola è pubblica e laica per tutti (e sono quindi vietate le scuole cattoliche, musulmane ecc.), e solo se i simboli religiosi di tutti sono confinati negli spazi di culto ad essi propri, e così via, i cittadini possono convivere in uno spazio che permette loro di confrontarsi, dialogare, conoscersi, facilitando l'integrazione e l'ibridazione tra le loro culture. Infatti, la caratteristica più tipica della civiltà europea non è, né è mai stata, quella di restare attaccata a una propria identità storicamente definita, come un'ostrica allo scoglio,

ma proprio quella di saper superare le identità particolari, di unificarle in un contesto più ampio, di pervenire a una cultura universale, comunemente condivisa, in cui le singole identità religiose e culturali hanno gradualmente perso la propria fisionomia esclusiva e totalizzante: questa stata l'opera dell'ellenismo, e quindi di Roma, e poi la grande avventura dell'Europa moderna, che si è via via svincolata da un cristianesimo settario per allargarsi alla concezione illuministica di un'identità cosmopolita universale, sulla cui base sono potute nascere le società moderne, libere e democratiche.

Al contrario, la difesa delle identità e la critica dell'universalismo finiscono per essere un inconsapevole alleato dei nemici della civiltà occidentale, che si sentono così incoraggiati a riscoprire le proprie «radici». Ed è appunto ciò che vogliono tutti i *fondamentalisti*: il fondamentalismo cattolico, che attribuisce alla religione una dimensione pubblica, reclama sussidi per le sue scuole a spese dello Stato, e vuole imporre le proprie norme etiche mediante la legislazione; il fondamentalismo islamico, che paventa l'annacquamento della fede, e magari preferisce far vivere la propria gente in ghetti musulmani pur di preservare la loro «identità», che risulta rafforzata dalla discriminazione e dalla differenza; il fondamentalismo ebraico, che aspira a uno Stato confessionale e rigetta la possibilità di uno Stato laico che metta a rischio la purezza della fede dei Padri. Non è possibile attuare una vera politica di integrazione con la coda di paglia, cioè criticando il «laicismo» e lamentando la scarsa presenza cattolica cristiana nella società e nella sfera pubblica. Così facendo si finisce per accettare il multiculturalismo, con tutti i suoi difetti e i suoi guasti passa e futuri; e se fallisce il multiculturalismo, non resta che la guerra santa.

Ritornando a Pera, dobbiamo notare che le sue posizioni sembrano essersi radicalizzate con il tempo. Nel saggio *L'Islam in Italia*, del febbraio 2003, non c'è ancora l'ossessione per l'identità, che viene concepita come qualcosa *in fieri*, sempre riconfigurantesi attraverso il dialogo, e in forma definitiva. (Pera, ad esempio, riconosce le variegature espressive della cultura islamica, e stigmatizza il semplicismo di chi vede le civili «come monadi comunicabili e fatalmente destinate a confliggere». Il fondamentalismo e l'estremismo islamico, inoltre, sono considerati solo «una componente, minoritaria ma consistente all'interno del mondo musulmano, fortemente ostile ai valori dell'Occidente»). Tra il 2004 e il 2005 invece, i toni paiono cambiare: il concetto di identità diventa un valore storico da recuperare, che affonda nel passato, coincide con le religioni costituite dogmaticamente intese e che – ed è forse la cosa più importante – deve essere contrapposto alle altre tradizioni, e all'Islam in particolare. In questi scritti si percepisce in modo più distinto l'influenza di Huntington, convinto che, dopo la Guerra fredda, «l'elemento principale che determina associazioni e antagonismi tra gli stati sia l'identità culturale

e che sia necessario contrapporsi agli «altri», definire «chi siamo», distinguere «noi» da «loro». Da questa convinzione derivano tutte le martellanti argomentazioni sul nesso tra il relativismo e la crisi identitaria dell'Europa, che Pera vede simboleggiata nel mancato inserimento nella Costituzione europea del riferimento alle radici giudaico-cristiane (e in molti altri fenomeni allarmanti).

Così, in reazione alla definizione terroristica dell'attacco contro l'Occidente come «guerra santa», Pera sposta il baricentro della definizione dell'identità europea sempre più verso lo specifico religioso, considerato come l'aspetto più caratterizzante e significativo della storia europea. La questione identitaria non si pone soltanto rispetto al *terrorismo* islamico, ma rispetto all'*Islam in quanto tale*, perché «il risveglio islamico è indipendente dal terrorismo e resterà anche se questo finisce, e perciò resterà la domanda su chi siamo noi e loro». Cambia anche l'interpretazione dell'idea di integrazione multiculturale, il cui problema ora diventa: «dentro quale cornice nostra vogliamo integrare le culture degli altri?». La funzione sostanzialmente positiva che, nei primi scritti, aveva il concetto di «ibridazione», cede ora il passo al timore del «meticcio», che deriverebbe dal calo di popolazione e dall'immigrazione incontrollata. La definizione di un quadro di riferimento preliminare, di una cornice *nostra*, non è più negoziabile mediante il dialogo, ma si pone come un dato acquisito, un patrimonio da preservare per difendere la nostra identità di europei: l'integrazione si configura non come un reciproco scambio, ma piuttosto come impegno a far diventare gli «altri» «cittadini della nostra civiltà» - con la *nostra* educazione, la *nostra* lingua, la conoscenza della *nostra* storia, la condivisione dei *nostri* principi e valori». Non si tratta solo di contrastare gruppi minoritari di terroristi islamici, ma di avere consapevolezza che «la guerra al terrorismo deve essere presa in tutti e tre i significati che ho detto, cioè come guerra contro gruppi estremistici, come guerra contro "stati canaglia", come guerra di civiltà». Ma all'interno del quadro di una guerra tra civiltà, quali spazi restano per l'ibridazione, per il dialogo e la reciproca cooperazione?

2. Collegato al problema dell'identità è quello delle «radici giudaico-cristiane» della nostra civiltà. A questo proposito bisogna distinguere la questione di fatto dalla questione di diritto. La questione di fatto è di natura storica, e concerne il processo che ha portato alla nascita dell'idea di tolleranza e di una società aperta e laica (a cui si ricollega la questione del ruolo esercitato dal cristianesimo in rapporto a questo processo). La questione di diritto riguarda invece le giustificazioni teoriche di un'idea di società aperta: questa idea di società può davvero essere fondata, come vorrebbe Pera, solo sulla base di principi cristiani, nel senso che solo «dicendoci cristiani» possiamo dare pienezza e fondamento al nostro essere tolleranti, laici e liberali?

Dal primo punto di vista è difficile non constatare un dato di fatto: il cristianesimo, cattolico e no, ha fatto ben poco per agevolare l'affermazione della tolleranza e la nascita di una società laica e liberale, e anzi ha cercato in ogni modo di opporvisi: l'ha combattuta con tutte le sue forze e fin quanto ha potuto, rassegnandosi solo quando la battaglia era ormai definitivamente perduta - e cioè, in sostanza, con il Concilio Vaticano II.

Dal secondo punto di vista va invece constatata una premessa: chi sostiene che il cristianesimo sia il fondamento indispensabile delle idee di tolleranza e laicità moderne, si appella in genere al diverso rapporto che il cristianesimo e l'Islam istituirebbero con il problema dell'«individuo». Quest'ultima posizione, mi sembra chiaro, incappa nei ben noti inconvenienti rimproverati al fondazionalismo epistemologico (di origine cartesiana) dalla critica di Popper. Pera condivide questa posizione e non può fare a meno di riconoscere che le nostre scelte politiche e assiologiche possono essere giustificate solo sulla base della «ragion pratica», ovvero sulla base della «fedex».

Tuttavia, anche sostenendo che i contenuti specifici della società aperta non siano *giustificati* dai contenuti della fede cristiana e dal suo concetto di persona, si potrebbe pensare che possano esserne *legittimati*. Mi pare che questa sia la posizione più consona alle argomentazioni di Pera. Si potrebbe fare, insomma, la stessa distinzione che acuti epistemologi (come Feigl e Reichenbach) hanno fatto a proposito dell'induzione, distinguendo tra giustificazione e legittimazione del suo uso. Se infatti l'induzione non è giustificabile, tuttavia il suo uso è legittimo in quanto fecondo: ci permette di trovare, se ce ne sono, le leggi naturali che governano il mondo. È quanto esprime Reichenbach con l'esempio del pescatore: «Chi opera inferenze induttive è paragonabile al pescatore che getta la rete in una parte sconosciuta dell'oceano: non sa se prenderà pesci, ma sa che se vuole pescarne deve gettare la rete. Ogni previsione induttiva è come il lancio di una rete nell'oceano degli eventi della natura; non si sa se ne seguirà una buona pesca, ma almeno si tenta, e utilizzando il miglior mezzo a disposizione».

Trasferendo il discorso al tema che a noi interessa, si potrebbe sostenere che se i principi propri del cristianesimo non giustificano né fondano la società aperta occidentale, tuttavia la *legittimano*, ovvero costituiscono la premessa (almeno necessaria, anche se non sempre sufficiente) grazie alla quale questa trova una sua ragion d'essere. Per cui *se vogliamo* una società aperta, allora *dobbiamo* essere cristiani, così come se vogliamo acchiappare pesci, dobbiamo gettare la rete.

Ma questa posizione regge se effettivamente la rete ci fa acchiappare i pesci. Una rete che non fa acchiappare pesci, o che li fa acchiappare solo poche volte nei tanti casi in cui è gettata in mare, non ha alcuna legittimazione e diventa inutile. E, ahimè, questo è proprio il caso del cri-

stianesimo, perché esso è stato buono ad acchiappare pesci solo nei primi secoli, rivendicando tolleranza e libertà di coscienza finché era soggetto alle persecuzioni delle autorità imperiali romane; non appena è stato istituzionalizzato con Costantino, di pesci non ne ha più presi, ed anzi si è virulentemente opposto a tutti coloro che li volevano prendere utilizzando reti con tramature diverse dalla sua. Fuor di metafora, la storia inclina a pensare - e le pur timide e recenti scuse di papa Wojtyła lo dimostrano - che la dottrina cristiana non solo non ha portato avanti per quasi due millenni la bandiera della libertà, della democrazia e della società aperta, ma anzi si è opposta con violenza a tutti coloro che di questi valori si sono fatti difensori. E questi si sono affermati non grazie alla Chiesa e ai suoi fedeli, ma grazie a coloro che da essa si allontanavano sfidandone le ire e facendosi alfieri di tolleranza e libero pensiero; grazie a quei pensatori umanisti e quindi illuministi che dal '400 in poi han posto le basi teoriche della società moderna e hanno combattuto per essa anche a rischio della propria vita. La Chiesa cattolica sino a qualche decennio fa (sino al Concilio Vaticano II, cioè, in termini di storia mondiale, sino a qualche ora fa) ha negato la libertà di coscienza, la tolleranza, il principio della libera Chiesa in libero Stato, la separazione tra potere civile e religioso, e via dicendo. Dobbiamo forse riportare per esteso quanto è contenuto nelle encicliche *Quanta cura* e *Mirari vos* o nel *Sillabo*? Sono testi troppo noti, anche se a volte opportunamente dimenticati, per essere qui glossati.

Si potrebbe obiettare che le idee di libertà e di tolleranza sono state avanzate proprio da cristiani, che spesso si richiamavano al Vangelo: l'Illuminismo non ha forse un'origine cristiana, ci ricorda Pera, come sta a testimoniare la rivoluzione scientifica di Galileo? Non è stato forse Locke a sostenere che la società libera si può fondare solo richiamandosi al cristianesimo? Non solo Locke, aggiungo: Erasmo era forse un pericoloso ateo miscredente? Lo stesso si può dire per tutti coloro che nel corso dei secoli, dall'Umanesimo in poi, hanno sostenuto le ragioni della tolleranza e della libertà religiosa. E lo stesso si può dire non solo per i liberali, ma anche per molti socialisti, comunisti, anarchici, che non di rado hanno cercato nel Vangelo le motivazioni per il proprio radicalismo sociale ed egualitario. Non si è forse sostenuto in altre epoche che il primo socialista sia stato Gesù Cristo? E a chi si richiamava Tolstoj - tanto per fare un ulteriore esempio - quando predicava e cercava di attuare la propria concezione egualitaria e pacifista della società?

Quanto detto porta ad una distinzione necessaria, quella tra *cristianesimo dei credenti* e *cristianesimo istituzionalizzato*. Il primo si è coniugato storicamente in innumerevoli modi, in relazione alle condizioni storiche, sociali ed economiche in cui s'è trovato, e alle influenze subite dai singoli pensatori: abbiamo un cristianesimo liberale, modernista, socialista, marxista, tradizionalista, comunitarista, evolucionista, tomista, agostiniano,

personalista, neocon, e così via; il secondo conosce una notevole continuità dottrinale ed è chiaramente identificabile con quanto nei secoli si è incarnato nella Chiesa, custode dell'ortodossia. E allora sorge naturale la domanda: a quale cristianesimo vogliamo riferirci facendone il padre putativo della democrazia e della società aperta? Il primo tipo, quello dei credenti, è un riferimento troppo equivoco, viste le sue molteplici incarnazioni: quale sarebbe l'autentico «spirito del cristianesimo», quello del comunista e marxista Ernst Bloch, quello del vescovo tradizionalista Marcel Lefebvre, quello del «cristiano non-religioso» Dietrich Bonhoeffer o quello del liberale neocon Michael Novak? E perché privilegiare una sua «incarnazione» rispetto ad un'altra? A che titolo potremmo dire, noi laici, che il vero cristianesimo è questo e non quello? Forse, perché siamo guidati dalle nostre simpatie politiche o dall'assunzione pregiudiziale di certi valori? Con quale diritto possiamo collocarci su un piedistallo a giudicare, scavalcando l'autorità della Chiesa e delle istituzioni secolari nelle quali il messaggio di Cristo si è incarnato?

Sembra allora che ci resti da percorrere solo la seconda via: il cristianesimo che dobbiamo assumere come punto di riferimento è quello seguito dalle grandi masse dei fedeli (dalla «gente» e dai «popoli», cui tanto tiene Pera), e non da pochi intellettuali senza discepoli; il cristianesimo della Chiesa, con tutta la sua ricca tradizione. Certo, anche il cristianesimo «eretico» ha avuto un gran peso nella storia europea: spesso è stato il lievito che ha stimolato la Chiesa a rinnovarsi; ma proprio per la sua eterodossia ha conosciuto le maggiori ibridazioni con la cultura non cristiana, si è aperto al diverso, ha abbandonato il fondamentalismo per assumere elementi dalla cultura classica (si pensi all'Umanesimo), da quella ebraica, persino da quella musulmana, o per recuperare le dottrine del primo suo periodo. Ma in questo crogiuolo di esperienze diverse e spesso contrastanti, una salda roccia ha garantito la continuità ed egemonizzato gran parte delle masse, stringendo una salda alleanza con imperi e stati cristiani, e servendosi come braccio secolare: la Chiesa cattolica (e ovviamente tutte le altre confessioni cristiane istituzionalizzate). Ma proprio essa - occorre ammetterlo onestamente - ha rappresentato il più formidabile ostacolo per l'affermazione della società aperta, e troppo spesso la fonte di quelle «infinite sofferenze» ammesse recentemente da Ratzinger.

Francesco Coniglione  
Università di Catania  
fconiglione@alice.it