

Dipartimento di Scienze Politiche
Cattedra di Storia delle Dottrine Politiche

**DI QUALI VALORI NECESSITA LA DEMOCRAZIA?
RIFLESSIONI CRITICHE SU HANS KELSEN E JOSEPH RATZINGER**

Relatore

Prof. Gaetano Pecora

Candidato

*Alessandro Celeste
Matr. 088752*

Anno Accademico 2020/2021

INDICE

INTRODUZIONE.....	3
CAPITOLO 1 - HANS KELSEN: L'INSOSTENIBILE LEGGEREZZA DEL RELATIVISMO PROCEDURALE	6
1.1 Relativismo ed assolutismo.....	6
1.2 I pilastri della democrazia relativistica	8
1.2.1 Il pluralismo	8
1.2.2 Il principio maggioritario.....	9
1.2.3 Il compromesso	11
1.2.4 La tolleranza.....	12
1.3 La critica sociologica del relativismo	12
CAPITOLO 2 - LA SOVRABBONDANTE DEMOCRAZIA DI JACQUES MARITAIN	16
2.1 La giuridicizzazione dei valori evangelici	16
2.2 Il principio dell'amore	18
2.2.1 Tra <i>lex gratiae</i> e <i>lex talionis</i>	21
2.2.2 L'incompatibilità giuridica con la democrazia	22
2.3 La "lievitazione" dei valori evangelici. Il secondo Maritain	25
CAPITOLO 3 - JOSEPH RATZINGER: UNA DEMOCRAZIA A DOPPIOFONDO	28
3.1 I diritti umani e la democrazia sostanziale	28
3.2 <i>Fides et Ratio</i>	31
3.3 Il <i>logos</i> universale: tra verità e ambiguità	34
CAPITOLO 4 - LA FEDE LIBERALE.....	40
4.1 La tolleranza giuridica.....	40
4.2 Uomo/individuo vs uomo/creatura	43
CONCLUSIONE.....	46
ABSTRACT.....	47
Bibliografia.....	52

INTRODUZIONE

Il seguente elaborato nasce da una insoddisfazione e da una perplessità. L'insoddisfazione è procurata dall'idea meramente procedurale della democrazia, la democrazia cioè come un insieme di ingranaggi giuridici, freddi e asettici come solo i meccanismi tecnici sanno essere; quando invece sappiamo (specie dopo l'esperienza dei totalitarismi) che nessun sistema democratico può operare e durare nel tempo senza comuni convinzioni morali. Questi convincimenti morali non possono nascere dalla ragione empirica, ma da una fede comune che permea l'animo dei consociati. Di conseguenza, abbiamo tentato di identificare questo nucleo valoriale fondamentale con una credenza, con un dogma. Donde la perplessità: può la religione cristiano-cattolica costituire la fede intrinseca necessaria alla vita democratica?

Dal secondo dopoguerra, tutte le democrazie europee hanno ratificato accordi e convenzioni concernenti l'uomo, la sua dignità e i suoi diritti fondamentali, segno che al loro interno si è sentita la necessità di sigillare giuridicamente una dimensione propriamente morale ed etica che costituisce, allo stesso tempo, uno degli aspetti fondamentali delle religioni. Risulta quindi sempre più necessario che questa dimensione etico-spirituale attecchisca saldamente nei cuori dei cittadini democratici, se vogliamo veramente evitare gli abomini del Novecento. Ora, la domanda è: la fede in Dio, e specificatamente quella del Dio cattolico, può riuscire compatibile con la democrazia? Si possono rintracciare, all'interno delle Sacre Scritture, dei lineamenti valoriali congrui con l'ordinamento democratico? Illustrando i tratti caratteristici della moderna democrazia e della religione cattolica, cercheremo di rispondere a questa domanda, grazie al contributo fondamentale di tre "giganti" della filosofia politica/teologica dell'ultimo secolo: Hans Kelsen, Jacques Maritain e Joseph Ratzinger.

Nel primo capitolo, seguendo il ragionamento di Kelsen, metteremo in luce le caratteristiche principali dell'ordinamento democratico – o meglio, liberal-democratico. Partendo dalla distinzione metodologica tra relativismo e assolutismo filosofico, si spiegherà perché il relativismo è quell'atteggiamento mentale che la democrazia presuppone. Il pluralismo, il principio della maggioranza, il compromesso, la tolleranza, che sono i parametri fondamentali per definire uno Stato democratico, sono pensabili solo se promossi da una mentalità relativistica dell'uomo. Per converso, sul terreno assolutista, il fiore della democrazia non solo non germoglia, ma appassisce. Senonché lo stesso Kelsen riconosce che l'intero edificio democratico non possa prescindere da una piattaforma valoriale comune, universale – assoluta, per l'appunto – che va ricercata inizialmente *al di fuori* delle procedure e dei meccanismi relativistici. Una società, prima ancora di fissare i suoi principi giuridici, per riuscire veramente democratica, ha bisogno di *credere* nel valore stesso della democrazia. Pertanto, quando si tratta di *fondamenti* della democrazia, gli argomenti kelseniani non reggono; da qui, la necessità di sperimentare altri territori che noi abbiamo sondato confidando nella guida prima di Jacques Maritain e poi di Benedetto XVI.

Nel secondo capitolo, vedremo dunque come Jacques Maritain tenti di far suggerire alla democrazia la propria linfa vitale dal Cristianesimo, così come scolpito nelle pagine evangeliche. Secondo il filosofo francese, i principi fondamentali dell'ordinamento democratico sono radicati negli insegnamenti della Buona Novella. Tuttavia, uguaglianza, dignità umana e fratellanza, pur essendo valori evangelici effettivamente compatibili con la democrazia, non è dimostrabile che siano prerogativa esclusiva della religione cristiana; tali principi – come fa giustamente notare Kelsen – sono infatti partecipati e condivisi anche da altre religioni e da altri sistemi morali. Esiste uno e un solo valore attribuibile alla religione di Cristo: il principio dell'amore. Cercheremo dunque di vedere se, almeno sulla base di questo postulato, possa germogliare la società democratica. Ma anche in questo caso non mancheranno le difficoltà. I precetti di Cristo sono contraddittori in sé, ma soprattutto incongrui con l'ordinamento democratico. Contraddittori in sé, poiché oscillano tra rivoluzionari precetti misericordiosi e conservatrici sentenze punitive, richiamanti l'antico principio retributivo della tradizione ebraica. Incongrui con la democrazia, perché ispirati da una concezione della giustizia divina non compatibile con la giustizia terrena degli uomini, basata sulle tecniche giuridiche del diritto positivo.

Quanto a Papa Ratzinger, si vedrà come egli non voglia eliminare i connotati della democrazia relativistica, ottenuti dalla ragione illuministica e dalla civiltà del progresso; allo stesso tempo però, egli ritiene che la democrazia contenga un nucleo non relativistico che non è tutelabile dalle sole procedure giuridiche. Questa base valoriale, *id est*: i diritti fondamentali, occorre che trascenda l'esperienza degli uomini, che stia al di là dei capricci della volontà umana. E allora, per Ratzinger, nulla meglio della religione, che trascende e allo stesso tempo protegge la vita umana, può garantire questo nucleo non relativistico. In che modo? Bisogna far sì che la ragione sia purificata dalla fede, occorre che gli oscuri edifici relativistici facciano entrare la luce del mondo religioso. Concretamente, questa purificazione consiste nell'intavolare sempre più spesso dialoghi interreligiosi e interculturali affinché Dio, indipendentemente dalla religione di appartenenza, possa essere incluso nel dibattito pubblico come punto di arricchimento e non come fardello da sopportare, più o meno pazientemente. In questo modo – secondo il giudizio di Ratzinger – maturerebbe una sempre maggiore consapevolezza nei diritti umani. Ed ecco la funzione del Cattolicesimo nel terzo millennio. La Chiesa si fa ambasciatrice di questo dialogo interreligioso in quanto Cristo non è soltanto carne, ma anche verbo universale; non è solo Dio sulla croce, ma anche Dio della parola, del *logos*. Pertanto, attraverso questa funzione dialogica, la religione cattolica sarebbe in grado di promuovere i precetti di Cristo non tanto come comandamenti da rispettare, ma come metodologia comune che permetta a tutti i consociati, atei e credenti, di comunicare tra di loro e di giungere ad un autentico compromesso sostanziale. In quest'ottica, il cristianesimo funge da lievito sociale, da energia storica che opera nel mondo al fine di assicurare una vera aggregazione e fratellanza tra tutti gli uomini. Senonché, addentrandoci nei ridotti del pensiero di Ratzinger, insinuandoci nelle allusioni e nel non esplicitato dei suoi ragionamenti, vedremo come non regga questa figurazione della Chiesa come organo *super-partes*. Lo stesso Ratzinger afferma più e più

volte che il dialogo tra la fede e la ragione ha un obiettivo chiaro e definito: raggiungere la verità di Cristo. E allora che senso ha avviare un dialogo, un confronto, una discussione i cui risultati sono già prestabiliti? Siamo sicuri che, dopo aver scoperto il vero fine di Ratzinger, cioè la verità della sua fede, egli non auspichi, esattamente come Maritain, che la sua religione presieda e diriga le funzioni statali? Cercheremo di dimostrare come, pur tra le involute di una prosa angelicata e di un atteggiamento – *prima facie* – remissivo e accondiscendente, il Papa Emerito, in fondo, non desideri altro che i comandamenti del Dio Cattolico combacino con leggi del diritto positivo.

Infine, nel capitolo conclusivo, diremo le nostre perplessità sulle posizioni di Maritain e Ratzinger; e tanto più chiaramente le diremo quanto più lumeggeremo un segreto, una specie di doppiofondo nascosto che si cela nei ridotti della nostra ricerca. E infatti. Constatati i difetti della teoria kelseniana della democrazia, abbiamo setacciato se, *al di fuori* degli orizzonti relativistici, nel mondo assolutista, si potessero trovare delle soluzioni (che però ci sono parse o inconsistenti o pericolose). Eppure, non ci siamo mai chiesti se qui, *all'interno* stesso della democrazia e dei suoi meccanismi giuridici, potesse profundarsi questa fede nell'uomo, nelle sue libertà e nei suoi diritti fondamentali. E se sarà così (e così sarà) avremo finalmente scoperto che il diritto, quel diritto così apparentemente freddo e remoto, proprio quel diritto lì porta in seno e riflette nelle sue procedure gli ideali, gli stili di vita e soprattutto la fede dei consociati. Il pluralismo, il principio della maggioranza, il compromesso e la tolleranza non sono principi formali; al loro interno è insinuato invece il dogma fondamentale della liberal-democrazia: tutti i cittadini, indipendentemente dai loro valori, godono delle stesse libertà civili e politiche, e quindi, sono tutti egualmente liberi. L'eguale libertà, a sua volta, concerne un principio cardine, l'assunto fondamentale che sorregge tutta la struttura democratica: la fede nell'uomo. Tutti gli individui sono egualmente liberi perché tutti gli uomini, al di là delle loro opzioni ideologiche e culturali, sono sacri. Certo, anche i cattolici, credono che il nucleo non relativistico della democrazia debba essere l'uomo. Ma l'uomo dei cattolici non è lo stesso uomo dei liberali. I primi, infatti, credono nell'uomo creato da Dio, e perciò nell'uomo/creatura, il quale proprio da questa relazione con l'Altissimo, deriva la sacralità che porta con sé. I secondi, invece, credono nell'uomo in quanto tale, cioè in un individuo che, indipendentemente da ogni soffio vivificatore che gli venga dall'alto, per il solo fatto di esistere e scegliere autonomamente, è sacro. Il cattolico crede nei diritti applicati *all'uomo* (da Dio), il laico-liberale crede nei diritti stabiliti *dall'uomo*. È la differenza che... fa la differenza.

CAPITOLO 1 - HANS KELSEN: L'INSOSTENIBILE LEGGEREZZA DEL RELATIVISMO PROCEDURALE

1.1 Relativismo ed assolutismo

Nonostante per i più il nome di Hans Kelsen evochi immediatamente la sua teoria giuridica, rappresentata in particolar modo da *Lineamenti di dottrina pura del diritto* (1934 e 1960), non dobbiamo dimenticare che egli fu anche un sottile indagatore dell'universo politico e che siffatte indagini politiche hanno accompagnato l'intero corso dei suoi studi. D'altronde, se non fosse così, non riusciremmo a spiegarci perché, alla veneranda età di settantatré anni, egli accettasse la cattedra di Scienza Politica che l'Università di Berkeley gli offrì nel 1954. Si tenga presente che il corso sulle forme di governo tenuto in questa Università, fu ispirato da una antica, lunga e profonda consuetudine con i temi relativi alla democrazia. E infatti, già nel 1920 Kelsen aveva pubblicato *Essenza e valore della democrazia*, per poi licenziare nel 1925 *Il problema del parlamentarismo*. Una parziale ed intermittente questa che, poi, maturò come piena consapevolezza del tema all'indomani del corso di Berkeley, quando tra il 1955 e il 1956 ultimò *I fondamenti della democrazia*.¹

Orbene, uno dei temi ricorrenti della democrazia kelseniana è quello del relativismo. Il relativismo – come egli non si stancava di ripetere – è “quella concezione del mondo che l'idea democratica suppone”². Il relativismo è per lui la base necessaria per giustificare il reggimento democratico. In questo capitolo ci occuperemo di comprendere il relativismo kelseniano, di capire perché la democrazia lo presuppone e perché, a suo dire, essa non possa postulare nessuna concezione assolutistica del mondo, benché meno quella concezione che si iscrive nell'universo conoscitivo proprio del cristianesimo e del cattolicesimo.

Secondo Kelsen, mentre la funzione della scienza politica è studiare la relazione tra soggetto e oggetto del potere, il compito della scienza epistemologica è studiare la relazione tra soggetto e oggetto della conoscenza. Eppure...le due relazioni non sono poi così diverse. Infatti, le credenze politiche di un uomo si determinano a partire dalla sua mentalità e dalla sua visione del mondo. E allora, se è vero che la democrazia scaturisce da una particolare inclinazione politica degli individui, è vero anche che quest'ultima dipende dalla loro inclinazione epistemologica. Solo se ammettiamo questa stretta corrispondenza tra filosofia politica e atteggiamento mentale e possiamo seguire Kelsen nel suo ragionamento.³

Egli in particolare si concentra su due atteggiamenti mentali antitetici, l'assolutismo e il relativismo, che di conseguenza corrispondono a due forme di governo opposte, l'autocrazia e la democrazia.

¹ Cfr. G. Pecora, *Kelsen*, Bari, Laterza, 1995, p.4.

² H. Kelsen, *La democrazia*, Bologna, Il Mulino, 1995, p.149.

³ Ma può non essere necessariamente così. D'altronde lo stesso Kelsen avverte “...Sarebbe grave ignorare l'efficacia delle forze della mente umana che possono abolire questa relazione ed impedire alle attitudini politiche di combinarsi con le opinioni filosofiche corrispondenti e viceversa”. Solo ammessa la riserva di una disposizione razionale della mente umana possiamo procedere nella spiegazione e, dunque, soltanto non considerando l'imprevedibilità dell'azione umana, il nesso atteggiamento mentale – inclinazione politica tiene ed è valido. (H. Kelsen, *La democrazia* cit., p.221).

L'assolutista è colui che crede nell'esistenza dei valori assoluti, ma soprattutto crede di essere in grado di conoscerli. Il relativista, per converso, non esclude l'esistenza dei valori assoluti, ma poiché la mente degli uomini è costitutivamente limitata essi gli risultano inconoscibili. Il primo, essendo a conoscenza della cosa in sé – kantianamente intesa – sente il bisogno di rispecchiarla e di promuoverla nella vita reale. Il secondo, nella totale ignoranza del trascendente, si limita alla ricerca razionale e a tutto ciò che è empiricamente verificabile; in altre parole, tutto ciò che esula dalla indagine logica e dalla dimostrazione oggettiva della realtà sensibile, della mera realtà sensibile, non è oggetto di conoscenza.

L'assolutista, non avvertendo alcuna soluzione di continuità tra il mondo dei valori e quello reale, tenderà ad impersonificare l'assoluto con una autorità: come si crede ciecamente in un valore che trascende la nostra esperienza, così ci si affida ad una autorità interprete privilegiata di siffatto valore a cui bisogna obbedire. Abbiamo usato i verbi “credere” ed “affidarsi” non a caso. E infatti – come scrive Kelsen: “La fiducia nell'esistenza della verità assoluta e di valori assoluti pone le basi di una concezione mistico-religiosa del mondo”⁴. A questo punto, all'interno del mondo assolutista separiamo due rami principali, due varianti, diciamo pure due diverse specie di un unico genere: quello metafisico e quello giusnaturalista. Secondo l'assolutista di tipo metafisico esistono dei valori che sono rivelati solo a coloro che sanno proiettarsi verso l'alto, solo a coloro che cioè valicano i limiti della realtà sensibile entrando nel mondo del Bene e del Vero. Per il relativista, invece, è impresa vana trascendere l'esperienza umana perché la nostra mente debole e circoscritta – come detto prima – può limitarsi alla sola indagine della realtà empirica. C'è poi il secondo tipo di assolutismo, l'assolutismo di tipo giusnaturalistico, quello che riunisce sotto le sue bandiere coloro i quali credono che la natura ci riveli ciò che è giusto o ingiusto, bene o male, quel che si deve o non si deve fare. Ma la natura, secondo Kelsen, non ci rivela proprio niente. Essa, per parafrasare Paul Valéry, “ci parla con voce profonda per non dire nulla”. “Se si considera la natura – ecco le parole di Kelsen – un aggregato di dati oggettivi, congiunti gli uni agli altri quali cause ed effetti, allora da essa realmente non può derivare alcuna indicazione che sia in qualche modo di carattere etico”⁵.

Il filosofo praghese è molto chiaro: non è possibile derivare un valore (ciò che è giusto), da un fatto (la natura). E questo perché? Perché – magari, senza accorgersene – l'assolutista di stampo giusnaturalista conferisce al fatto naturale una carica spirituale, un giudizio di valore. E quello che egli pensa sia un fatto, un fatto nudo e crudo, un fatto oggettivo, pesante nella sua oggettività, è invece un valore, come tale soggettivo, mutevole e leggero. Ma vediamo meglio. Il giudizio di valore è un giudizio che si esprime con il seguente enunciato “E' bene che (o è male che) ...”, laddove un giudizio di fatto è un giudizio che si esprime con quest'altro enunciato “E' vero che (o falso che) ...”. Il primo giudizio è una prescrizione, il secondo una descrizione. Ora, da un “è bene (o è male)” non si giunge mai ad un “è vero (o è falso)”. E perché? Al riguardo è esemplare il ragionamento di Norberto Bobbio: “Ognuno vede – spiega Bobbio – che altro è

⁴ H. Kelsen, *La democrazia* cit., p.147.

⁵ Cit. da M.Cartabia, A.Simoncini, *La legge di Re Salomone. Ragione e diritto nei discorsi di Benedetto XVI*, Milano, Rizzoli, 2013, p.22.

constatare che le cose si svolgono così e così, altro è dire che è bene o male che le cose si siano svolte così e così. Dal fatto che l'uomo abbia queste o quelle inclinazioni naturali si può ricavare tutto al più l'affermazione che l'uomo è fatto per natura in questo modo piuttosto che in un altro modo. Ma se poi, fatto a questo modo, sia fatto bene o male, è un altro discorso. Dal primo non si può passare al secondo se non presupponendo una qualche valutazione, che viene dissimulata nel concetto di natura, senza che ci si accorga della sostituzione. Certo – continua Bobbio – se io dico che la natura è creata da Dio (come dirà Locke nei suoi trattati giovanili) e Dio non può fare null'altro che il bene, non mi sarà molto difficile dedurre che la natura è buona, e buone sono le inclinazioni naturali. Ma questa deduzione è stata possibile per il fatto che io senza accorgermene ho attribuito un valore alla natura, e così ho ricavato un apprezzamento positivo delle inclinazioni naturali non dalla constatazione che sono naturali ma dall'apprezzamento positivo dato della natura considerata come opera divina (confermando anche in questo caso che un giudizio di valore non può essere dedotto se non facendo appello ad un altro giudizio di valore)”⁶.

1.2 I pilastri della democrazia relativistica

Molto ben detto e molto chiaro. I fatti, in quanto tali, sono oggettivi e muti. Non parlano, dunque, né a favore né contro, né dimostrano né confutano, né confermano né negano. I valori, invece, rimandano sempre ad altri valori, fino a che si arriva al termine della catena dove si trova un valore ultimo che non si fonda, ma si assume.⁷ E se allora è vero che nessun valore può derivare dai fatti, va da sé che nessun valore, dai fatti stessi, può essere negato. In altre parole, la distinzione tra giudizi di fatto e giudizi di valore ci conduce inevitabilmente a riconoscere la pluralità di valori. Per dirla con le parole di Kelsen: “Chi ritiene inaccessibili alla conoscenza umana la verità assoluta e i valori assoluti, non deve considerare come possibile soltanto la propria opinione, ma anche l'opinione altrui”⁸.

1.2.1 Il pluralismo

Ed ecco che il relativista pone così un primo mattone dell'edificio democratico: il mattone del pluralismo. Poiché nessuno possiede il segreto della Verità, allora la Verità può essere perseguita (ma mai raggiunta) solo attraverso il confronto dialettico con le idee di tutti, ognuno dei quali vale quanto l'altro nella libera ricerca del Vero. In questo senso, il pluralismo di Kelsen non rimanda solo alla libera autodeterminazione individuale, ma postula necessariamente l'eguaglianza tra i singoli. E a conferma di quanto stretto sia il nodo che avvince il relativismo pluralistico ed egualitario alla democrazia vale la pena ricordare che, secondo Kelsen, è proprio l'eguaglianza dei consociati a differenziare il reggimento democratico dall'autocrazia, dove per l'appunto si postula una ineguaglianza fondamentale tra il governante e i governati, tra l'Eletto e i reprobì, tra il Sapiente e gli ignoranti, tra l'Assoluto e le sue creature. “La restrizione della libertà – chiarisce Kelsen – per mezzo di una legge secondo cui tutti i soggetti sono eguali è

⁶ N. Bobbio, *Locke e il diritto naturale*, Torino, Giappichelli, 1963, pp.70-71.

⁷ Cfr. G. Pecora, *Kelsen cit.*, p.69.

⁸ *Ivi*, p.149.

essenziale per il relativismo”. E prosegue incalzando: “Invece, dal punto di vista dell’assolutismo filosofico, non è l’uguaglianza dei soggetti ad essere essenziale ma, al contrario, la loro fondamentale inuguaglianza in relazione all’essere assoluto e supremo”⁹. Insomma, al “*L’état c’est moi*” dei regimi autocratici si oppone un forte e chiaro “*L’état c’est nous*” dei governi democratici.¹⁰

1.2.2 Il principio maggioritario

Ma torniamo al pluralismo relativistico. Abbiamo stabilito che in assenza del Bene comune (comune perché oggettivo e oggettivo perché iscritto nella natura), in assenza di tale Bene, gli uomini possono solo optare tra una pluralità di valori utilizzando la regola della maggioranza. Se è vero, infatti, che la democrazia è quella forma di governo che, in assenza del Sapiente che decide per tutti, riconosce ad ognuno in nome dell’uguaglianza che lo contraddistingue, il diritto di partecipare alla vita collettiva, se è vero questo, allora occorre bene individuare un meccanismo procedurale che consenta al maggior numero possibile di individui di autodeterminarsi. (Diciamo al “maggior numero” perché di fatto le condizioni delle moderne democrazie rendono impraticabile il concetto di unanimità). Il maggior numero, dunque. Ed eccoci qua rimandati dal pluralismo dei valori al principio di maggioranza.¹¹ Per dirla con le parole di Kelsen: “L’idea che sta alla base del principio di maggioranza è che l’ordinamento sociale deve essere in accordo con quanti più soggetti sia possibile, e in disaccordo con quanti meno sia possibile”.¹²

La regola della maggioranza è per Kelsen la riprova che non spetta alla democrazia promuovere la verità assoluta; compito suo è invece è mettere in condizione gli uomini di esprimere le loro verità, tutte egualmente relative. E per dimostrare quanto sia incongrua la Verità (con la maiuscola) ai fini del corretto funzionamento della regola maggioritaria, Kelsen arpiona il suo ragionamento al diciottesimo capitolo del Vangelo di Giovanni riportando come esempio il processo a Gesù. Vale la pena riportare questo frammento per intero. “Nel capitolo 18 del Vangelo di S. Giovanni è descritto il processo a Gesù. Questa semplice storia, espressa con parole ingenuie, è uno dei più sublimi brani della letteratura mondiale e, senza averne l’intenzione, diviene un tragico simbolo dell’antagonismo tra assolutismo e relativismo”¹³. Non che San Giovanni avesse un esplicito interesse nel trattare l’argomento; è Kelsen che riflette sulle pagine della Buona Novella cercando di interpretarle. Ma vediamo nel dettaglio. “Era il tempo della Pasqua degli Ebrei quando Gesù, accusato di pretendere di essere il figlio di Dio e re dei Giudei, fu condotto dinanzi al procuratore romano Pilato. Pilato chiese ironicamente a Gesù, che agli occhi dei romani altri non era che un povero pazzo: «Dunque, tu sei il re dei Giudei?». Ma Gesù prese sul serio questa domanda; bruciando dell’ardore della sua missione divina, rispose: «Tu lo hai detto. Io sono un re. Per questo scopo sono nato, per questa ragione sono venuto al mondo, per testimoniare della verità. Chiunque è dalla parte della verità ascolta la

⁹ H.Kelsen, *La democrazia* cit., p.226.

¹⁰ *Ivi*, p.243.

¹¹ Cfr. G. Pecora, *Kelsen* cit., p.11.

¹² H. Kelsen, *Teoria generale del diritto e dello stato*, prefazione di E. Gallo e introduzione di G.Pecora, Milano, Etas, 1994, p.291.

¹³ H.Kelsen, *La democrazia* cit., p.272.

mia voce». Allora Pilato chiese: «Cos'è la verità?». E poiché egli, relativista scettico, non sapeva cosa fosse la verità, la verità assoluta in cui quell'uomo credeva, agì in modo democratico – con assoluta coerenza – rimettendo la decisione del caso al voto del popolo. Il Vangelo riferisce che egli andò di nuovo fuori dai Giudei e disse loro: «Non trovo in lui colpa alcuna. Ma da voi vige l'usanza che io rilasci un uomo a Pasqua. Volete che liberi questo re dei Giudei?». Allora essi gridarono di nuovo tutti assieme dicendo: «Non quest'uomo, ma Barabba». Il Vangelo soggiunge: «Ma Barabba era un ladro»¹⁴. Fin qui il racconto del Vangelo. Ecco le parole di Kelsen con cui lo commenta: “Per coloro che credono nel figlio di Dio e re dei Giudei come testimone della verità assoluta, questo plebiscito è certamente un serio argomento contro la democrazia. Noi scienziati politici dobbiamo accettare questo argomento, ma solo ad una condizione: di essere tanto sicuri della nostra verità politica da imporla, se necessario, con lacrime e sangue; di essere tanto sicuri della nostra verità quanto il Figlio di Dio era sicuro della propria”¹⁵.

Ecco perché dal punto di vista dell'assolutista è sia illogico sia immorale affidarsi al voto della maggioranza. È illogico perché non ha senso conferire a una folla di ignoranti la decisione del pubblico bene. Ed è immorale perché colui che crede di possedere la ricetta del Bene e del Vero non è solo il dirigente politico del suo popolo; no: ne è il Salvatore. Ma poiché ne è il Salvatore chi dissente e non segue la strada da lui indicata (che è la strada appunto della salvezza) imbocca per ciò stesso il sentiero della perdizione. In quest'ordine di idee, dunque, il dissenziente non è – non può essere – tutelato. Al contrario, il diversamente pensante va soppresso. E va soppresso perché se non segue docilmente la voce del Bene, allora è segno che è fuorviato dalle tentazioni del Male. Già, ma solo una mente distorta persegue il male. Soltanto la mente obnubilata del pazzo e del criminale. E come ci si difende l'assolutista dai pazzi e dai criminali? Con manicomi e prigioni: questo è il destino riservato a chi si allontana dalla retta via. Quanto aveva ragione Gaetano Salvemini quando ricordava che chi è convinto di possedere il segreto per rendere un uomo felice è sempre pronto ad ammazzarlo!¹⁶

Altra cosa vale il governo democratico come giustificato dal relativista. In una democrazia relativistica il dissenziente non è né un pazzo né un criminale, ma, appunto, un portatore di una verità relativa¹⁷, che ha diritto di esprimersi come tutte le altre verità, pure esse relative (e dunque cangianti nello spazio e nel tempo).

Un sistema come quello democratico-relativistico deve perciò riconoscere il pluralismo delle idee perché non può logicamente escludere che ciò che appare sbagliato oggi, venga giudicato giusto domani. Affinché il pluralismo delle idee sia autentico non basta però dire che la forma di governo più congeniale all'approccio relativista sia la democrazia. Bisogna precisare meglio. Bisogna aggettivarla tale democrazia. Occorre cioè che essa sia definita come liberal-democrazia, cioè come quel sistema politico in cui la

¹⁴ *Ivi*, pp.273-274.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Cfr. G. Salvemini, *Scritti sul fascismo*, vol. II, Milano, Feltrinelli, 1966, p.550.

¹⁷ Cfr. G. Pecora, *Kelsen cit.*, p.73.

maggioranza parlamentare governa sì, ma garantendo il diritto della minoranza di diventare essa maggioranza, assicurando dunque la possibilità di un continuo ricambio tra vincitori e vinti, di vinti oggi che possono diventare vincitori domani. Per dirla con Kelsen: “Il dominio della maggioranza, caratteristico della democrazia, si distingue da ogni altro dominio perché, secondo la sua più intima essenza, non soltanto presuppone, per definizione stessa, un’opposizione – la minoranza – ma anche perché riconosce politicamente tale opposizione e la protegge coi diritti fondamentali e le libertà fondamentali”¹⁸. E ancora “Se la minoranza non è eliminata dal procedimento con cui viene creato l’ordinamento sociale – spiega Kelsen – c’è sempre la possibilità che essa influenzi la volontà della maggioranza”¹⁹. Pertanto, se anche la minoranza conta, essa non avrà paura di esprimere il proprio pensiero in Parlamento e magari senza aspettare di diventare maggioranza domani, potrà comunque essere utile a trovare un compromesso oggi.

1.2.3 Il compromesso

“Non esiste – scrive Kelsen – un dominio assoluto della maggioranza sulla minoranza perché la volontà generale, formata secondo il principio della maggioranza, non si manifesta sotto forma di diktat imposta dalla maggioranza alla minoranza, ma come il risultato dell’influsso che i due gruppi esercitano l’uno sull’altro”²⁰. Perché aspettare, dunque, che domani il principio maggioritario garantisca un’alternanza tra maggioranza e minoranza? Anche oggi, in assenza di tale alternanza, i due gruppi possono influenzarsi e confrontarsi, patteggiare e negoziare al fine di rappresentare la volontà generale.

Ecco quindi che, dopo il pluralismo e la regola della maggioranza, Kelsen dispone il terzo mattone del suo edificio democratico, il mattone del compromesso. La continua discussione tra la maggioranza e la minoranza, il persistente confronto tra le ragioni delle due parti crea la possibilità di una mediazione, il raggiungimento di quel punto di equilibrio che si chiama compromesso. E nulla più del compromesso, che risolve i problemi in maniera né interamente conforme alla maggioranza, né completamente difforme dalla minoranza è più congeniale alla concezione relativistica del mondo. Nulla si ingrana meglio con la teoria relativista della democrazia che la possibilità di armonizzare punti di vista contrastanti, di conciliare le diverse opinioni, tenendo nella debita considerazione tutti i punti di vista. Come già accennato, per il relativista non esiste chi ha ragione e chi ha torto, il depositario assoluto della Verità e l’altrettanto assoluta vittima del Male; no, non esistono i virtuosi e i dannati: esistono solo uomini uguali, ciascuno dei quali possiede una ragione relativa spesso mischiata ad un errore relativo, una verità relativa sovente impastata con un male altrettanto relativo.²¹ Per dirla con le parole di Bobbio: “Il relativista non riesce a vedere il mondo spaccato in buoni e malvagi. Se gli chiedessero dove sta la verità, dove sta il bene, dove sta il giusto, risponderebbe che non sta né da una parte né dall’altra, ma è mescolato con la menzogna, con il male, con

¹⁸ H. Kelsen, *La democrazia* cit., p.149.

¹⁹ H. Kelsen, *Teoria generale del diritto e dello Stato* cit., p.292.

²⁰ H. Kelsen, *La democrazia* cit., p.97.

²¹ Cfr. G. Pecora, *Kelsen* cit., p.74.

l'iniquità tanto di qua che di là. Onde il compito, nobilissimo, di rompere i blocchi, d'impedire le chiusure e le fratture, d'invocare la tolleranza"²².

1.2.4 La tolleranza

La tolleranza. Ecco l'ultimo tassello del puzzle. L'arte del compromesso richiede una inclinazione dell'uomo alla tolleranza. L'uomo tollerante è colui che sa di non sapere e per questo è disposto a discutere di tutto con tutti. La tolleranza è il segno della massima apertura mentale che un uomo, nella totale ignoranza di cosa sia l'Assoluto, possa avere.²³ È l'atteggiamento mentale di un individuo che si rassegna alla incapacità di trascendere la conoscenza sensibile e che, proprio per questo, umilmente, si apre al confronto con l'altro. E quindi anche Kelsen, dopo aver costruito l'edificio democratico sul terreno relativista, mattone per mattone, mette capo – lui, così restio a discutere di principi morali – proprio lui, alla fine di così faticata costruzione, mette capo ad un valore. Proprio: un valore! Perché di questo a tutti gli effetti si tratta. La tolleranza è un principio etico. Kelsen stesso lo afferma a chiare lettere: “A questo punto potreste domandarmi: «Ma quale è la morale di questa filosofia relativistica della giustizia? Il relativismo non è forse amorale, o addirittura immorale, come alcuni sostengono?»». Io non sono di questa opinione”. E spiega: “Il principio morale implicito in una filosofia relativistica è il principio della tolleranza, ossia il principio in base al quale si devono comprendere in maniera simpatetica le credenze religiose o politiche altrui – senza necessariamente accettarle, ma senza impedire che esse vengano liberamente espresse”²⁴. E significativamente aggiunge: “Se la democrazia è una forma di governo giusta, lo è perché democrazia significa libertà e libertà significa tolleranza. Se una democrazia cessa di essere tollerante, essa cessa di essere una democrazia”²⁵.

1.3 La critica sociologica del relativismo

La tolleranza, dunque. Solo se si parla la lingua della tolleranza, soltanto se si conoscono le regole della sua grammatica, si potranno dire tutte quelle belle parole sulla democrazia. Siamo dunque arrivati all'*archè* della teoria relativista. O almeno così sembra. Sembra, ma non è così. Non lo è perché lo stesso Kelsen, quasi suo malgrado, si fa sfuggire qualcosa che va oltre il principio della tolleranza, qualcosa che lo precede e che lo presuppone inesorabilmente. Ad esempio, quando egli dice: “Maggioranza e minoranza debbono potersi capire fra di loro, se si vuole giungere ad una reciproca tolleranza”²⁶, quando Kelsen fa dipendere la democrazia dalla mutua tolleranza e questa a sua volta dalla possibilità della mutua comprensione, ne viene che la tolleranza è il penultimo, ma non l'ultimo principio della democrazia, la penultima ma non l'ultima causa dei sistemi democratici. La cui origine prima, la causa delle cause, la causa incausata insomma, è appunto da ricercare lì, in un orizzonte condiviso di valori, in una lingua comune (che

²² Cfr. N. Bobbio, *Politica e cultura*, Torino, Einaudi ed., 1974, p.134.

²³ Cfr. G. Pecora, *Kelsen cit.*, p.75.

²⁴ H.Kelsen, *Che cos'è la giustizia?*, Macerata, Quodlibet, 2015, pp.132-133.

²⁵ *Ivi*, p.134.

²⁶ H.Kelsen, *La democrazia cit.*, p.170.

dei valori è il precipitato fonetico) la quale, solo, trasforma individui privi di legami affettivi e potenzialmente nemici fra loro in altrettanti soci che si intersecano e che cooperano gli uni con gli altri.

Sulla necessità di fondare la democrazia su un nucleo valoriale dogmatico già insisteva Tocqueville, quando affermava che le credenze “sono più o meno numerose secondo i tempi. Nascono in modi diversi e possono cambiare di forma e di contenuto; ma non si può far sì che non esistano, ossia che non esistano opinioni che gli uomini accettano sulla fiducia e senza discutere. Se ognuno si mettesse personalmente a costruirsi tutte le proprie opinioni e a ricercare la verità facendosi strada da solo, è probabile che mai molte persone si sarebbero riunite in una credenza comune. Ebbene – proseguiva – è facile accorgersi che non c’è società che possa prosperare, o meglio che possa sussistere senza credenze simili, giacché senza idee comuni non c’è azione comune, e senza azione comune, esistono sì gli uomini, ma non un corpo sociale”²⁷.

In questo senso, l’architettura kelseniana della democrazia è sociologicamente instabile. Si badi bene: sociologicamente, non gnoseologicamente. L’idea di individuare l’essenza delle credenze e dei principi morali, l’aspirazione di garantire loro un fondamento oggettivo, questa tentazione – luciferina – e così tipica degli assolutisti di decifrare razionalmente il segreto dei valori ultimi è destinata alla bancarotta intellettuale e al fallimento etico. I valori – come vuole Kelsen – sono veramente relativi e non c’è modo di dimostrarli se non presupponendo un ulteriore giudizio di valore che è puramente soggettivo e, per l’appunto, relativo. Tuttavia, affinché quel “debbono potersi capire tra di loro” si consolidi, si cementi, e cementandosi assicuri la stabilità degli ordinamenti democratici, occorre che alcuni valori fermentino nelle coscienze sociali e animino il sistema politico; insomma, è necessario che alcuni principi siano *vissuti* – vissuti, intendiamo? Vissuti, non spiegati – siano vissuti, dicevamo, come altrettante credenze assolute e perciò assolutamente indiscutibili. Realisticamente, bisogna accettare il fatto che la società non è una comunità scientifica, un consesso di accademici che, forti dei soli metodi sperimentali, procedono per tentativi ed errori, mettendo continuamente in discussione le loro acquisizioni. No, nulla di tutto questo. La società è una comunità di uomini che, molto spesso, non sanno cosa farsene delle verifiche empiriche e delle verità sperimentali. Per dirla con le parole di Gaetano Pecora: “La corrispondenza delle teorie ai fatti è una cosa che soddisfa ben pochi perché è faticosa, e appunto, relativa. Ecco perché se ben possono aversi individui che procedono alla ricerca – mai definitiva della verità, non è possibile che un intero popolo rinunci ad un sistema di credenze dogmatiche che, solo, lo pone al riparo da delusioni e da dubbi”²⁸. Insomma, se vogliamo che la società democratica sia stabile, durevole e insensibile agli sbalzi di umore degli individui, tale società non può vacillare, non può dubitare: deve credere, ossia *vivere* secondo le stesse, comuni, fondamentali norme morali. Ed è significativo che sull’insufficiente ancoraggio relativistico della democrazia abbia scritto parole decisive lo stesso Kelsen quando – in una pagina che parrebbe venirgli per diritta via da Durkheim – scrive: “Un sistema positivo di valori *non è una creazione arbitraria dell’individui isolato, ma sempre il risultato*

²⁷ Alexis De Tocqueville, *La democrazia in America*, Milano, Utet, 2017, p.496.

²⁸ G.Pecora, *Kelsen* cit., p.78.

della reciproca influenza che gli individui esercitano ognuno sull'altro entro un dato gruppo, sia esso la famiglia, la tribù, la classe, la casta, la professione e in certe circostanze politiche ed economiche. Ogni sistema di valori, specialmente un sistema di morale e la sua idea centrale di giustizia, è un *fenomeno sociale, il prodotto di una società*²⁹. Ecco, questo è il difetto sociologico del relativismo. Contrariamente a quanto affermato in precedenza, ora Kelsen esclude che gli imperativi etici siano assunti autonomamente dagli uomini e riconosce invece che è la società e non l'individuo a selezionare i valori, ed è la società – grazie soprattutto alla famiglia e alla scuola – ad immetterli nelle coscienze dei singoli.³⁰ Attraverso i genitori e i maestri è la stessa società a modellare la personalità dell'individuo e ad orientarla ad una certa visione del bene – ovviamente il bene di un dato momento storico e di uno specifico ambiente culturale. È per il tramite della famiglia e della scuola che il fanciullo comincia ad apprendere ciò che è giusto e ciò che è sbagliato, ciò che si deve o non deve fare – relativamente al suo contesto sociale; insomma, è grazie ai genitori e agli insegnamenti che gli uomini imparano ad osservare i “codici di comportamento” della vita civile. “Qualsiasi educazione – ha scritto Durkheim – consiste nello sforzo continuo per imporre al fanciullo dei modi di vedere, di sentire e di agire ai quali non sarebbe arrivato spontaneamente. A partire dai primi tempi della sua esistenza, noi lo costringiamo al lavoro ecc., ecc. (...) La pressione di tutti gli istinti che subisce il fanciullo, altro non è che la stessa pressione dell'ambiente sociale che tende a plasmarlo sua immagine e somiglianza e del quale i genitori e i maestri non sono che i rappresentanti e gli intermediari”³¹. Ne viene che queste regole di comportamento non sono una invenzione improvvisata della società, né tanto meno discendono dalla volontà di una qualsiasi divinità trascendente. Tali codici di comportamento vengono invece trasmessi gradualmente, assimilati di generazione in generazione, assorbiti con lente, ma costanti modifiche. In quest'ottica, gli individui non sono altro che i depositari di esperienze secolari, i custodi di un passato lontano che rivive negli insegnamenti dei loro genitori e dei loro maestri. Ancora con le parole di Gaetano Pecora: “Così forgiate le loro personalità vengono abilitate a far parte del consorzio umano; ad un certo punto, le regole del costume, i principi della morale, le credenze, divengono per essi una specie di seconda natura, di fatti naturali che non è abitudine discutere, precisamente come non si suole discutere il calore del sole o il freddo della neve”³².

Allora, tornando a noi: se è vero che l'architettura della democrazia presuppone, per esplicita ammissione di Kelsen, un insieme di principi e credenze che vanno *vissuti* in modo assoluto e indiscutibile, allora è giocoforza che nella ricerca di questo nucleo non relativistico di valori si abbandonino gli argomenti kelseniani. Ribadiamolo: la discussione, il confronto, il dialogo e tutto ciò che caratterizza la personalità di un relativista è prerogativa di un'indole umana umile e disposta a mettere in discussione i propri convincimenti. Il fatto però è che non tutti i consociati sono pronti ad aprire al prossimo lo scrigno delle

²⁹ H. Kelsen, *La metamorfosi dell'idea di giustizia*, ora in *L'anima e il diritto*, a cura di A. Carrino, Roma, Edizioni Lavoro, 1989, p.100.

³⁰ Cfr. G. Pecora, *Kelsen cit.*, p.79.

³¹ E. Durkheim, *Breviario di sociologia*, Roma, Newton Compton Italiana, 1971, p.56.

³² G.Pecora, *Kelsen cit.*, p.79.

proprie certezze e accettare la confutazione delle proprie idee. Noi stessi, figli delle moderne democrazie, credenti o agnostici, atei o religiosi, coltiviamo dentro le profondità del nostro cuore delle verità indiscutibili e dei principi fondamentali che custodiamo gelosamente e a cui, per nessuna ragione, siamo disposti a rinunciare.

La democrazia, dunque, prima di concretizzarsi in regole e procedure giuridiche, in contrappesi e bilanciamenti tecnici, deve imperniarsi sull'intesa comune dei consociati, sul "sapersi prendere" e comprendere degli uomini, sulla concordia morale degli individui. Se manca un nucleo di valori, se dunque è assente questa disposizione a dialogare gli uni con gli altri, allora...allora c'è poco da fare: la tolleranza rimane un'utopia e la democrazia una meta irraggiungibile. E dunque, vogliamo la democrazia? La vogliamo davvero? Allora dobbiamo setacciare, crivellare e poi scoprire il segreto di quel "debbono capirsi tra di loro". Dobbiamo rendere quel vincolo morale più robusto, più stretto, più sicuro. Bisogna, in altre parole, che le radici della democrazia siano così forti da resistere alle burrascose e imprevedibili tempeste di vento della volontà umana se non vogliamo che i suoi principi se ne vadano per aria trasportate dalle pazze bufere della storia.

Questa è la tesi che si percorre il nostro elaborato: l'edificio democratico del relativista, anche se poggiante sul principio morale della tolleranza, necessita di una preordinata adesione degli individui a tale principio. Il che val quanto dire che la democrazia, intesa kelsenianamente come mera formula procedurale, non è in grado di produrre da sé i valori che la giustificano; questa giustificazione, non potendo nascere all'"interno", deve provenire dall'"esterno". Sì, d'accordo: dall'esterno. Ma da dove precisamente? Secondo alcuni, e Joseph Ratzinger tra questi, è necessario che la democrazia germogli sul terreno della fede.³³ Questa è la principale obiezione che si avanzerà alla teoria relativistica della democrazia. Questa, come si vedrà più avanti, è la sfida lanciata a Kelsen dal magistero di Benedetto XVI. Nel frattempo, vediamo come la posizione di Papa Ratzinger si trovi già anticipata da Jacques Maritain e come lo stesso Maritain ebbe a vedersela con le "contro-deduzioni" del giurista praghese.

³³ Cfr. G. Pecora, *Kelsen cit.*, p.184.

CAPITOLO 2 - LA SOVRABBONDANTE DEMOCRAZIA DI JACQUES MARITAIN

2.1 La giuridicizzazione dei valori evangelici

Ne “I fondamenti della democrazia”, al capitolo su «Democrazia e Religione», Kelsen dedica un paragrafo a Jacques Maritain e a quello egli presenta come “un tentativo davvero notevole per stabilire un rapporto tra democrazia e religione cristiana”³⁴.

Maritain scrive *Cristianesimo e Democrazia* nell'estate del 1942 per poi pubblicarla nel 1944. Intraprende, pertanto, la sua riflessione sulla democrazia assistendo, vivendo e patendo la disgregazione delle democrazie europee durante l'insediamento dei regimi totalitari. Egli non ha dubbi sulla causa di tale catastrofico fallimento: la liquefazione del reggimento democratico è scaturita dalla scissione tra il principio democratico e il principio cristiano. In poche parole, più l'uomo si è allontanato da Dio e ha creduto di impancarsi a decisore esclusivo del suo destino, e più disgrazie, sventure, sciagure si è ed ha provocato. Maritain giunge ad affermare che una autentica congiunzione tra il principio democratico e il principio cristiano non si è mai storicamente verificata. Per dirla con le sue parole: “La tragedia delle democrazie moderne è che non sono ancora riuscite a realizzare la democrazia”³⁵. La vera democrazia, ci permettiamo di aggiungere. E allora, in cosa consiste la vera democrazia? Una democrazia – per Maritain – è tale solo se la sua essenza riposa sulla fede. “Nessuna società – spiega – può vivere senza una fede pratica comune in quelle verità che sono la libertà, la giustizia, la leggi e gli altri principi della democrazia”³⁶.

La fede, dunque. Proprio quell'*idem* sentire, quel comune intendersi, quel kelseniano “debbono potersi capire” con le quali le fredde e asettiche procedure democratiche del relativista fanno fatica ad intendersi. La fede, allora. E sta bene. Ma quale fede? Precisiamo meglio. Una democrazia, per Maritain, si realizza solo quando essa è sostanzialmente compenetrata dalla fede in Gesù Cristo. Non basta dunque la fede comune, ma è necessario che tale fede attinga ai dogmi del cattolicesimo,³⁷ i quali sono da setacciare all'interno delle Sacre Scritture, in particolare nelle pagine del Vangelo. Per cui – sempre secondo Maritain – quanto più ci si attiene scrupolosamente agli insegnamenti della Buona Novella, tanto più tale fede sarà attrezzata per reggere la struttura democratica e dunque per permetterle di fronteggiare le incognite della storia. Secondo Maritain, infatti, è proprio dal Vangelo che i principi della democrazia suggono la loro linfa vitale.³⁸

Attenzione, però. Prima di esaminare siffatti valori morali urge una precisazione. È necessario puntualizzare che secondo Maritain, nonostante il Cristianesimo assicuri la sostanza delle forme democratiche, esso non corrisponde in tutto e per tutto alla democrazia. Certo, per lui gli insegnamenti

³⁴ H.Kelsen, *La democrazia*, cit., p.324.

³⁵ J.Maritain, *Cristianesimo e democrazia*, Milano, Vita e Pensiero, 1977, p. 19.

³⁶ J. Maritain, *Tolleranza e verità*, ne *Il filosofo nella società*, Brescia, Morcelliana,1976, p.62.

³⁷ Cfr. G.Pecora, *Kelsen* cit., p.77.

³⁸ *Ivi*, p.184.

evangelici sono la fonte da cui zampilla l'acqua del torrente democratico. Pure, dobbiamo distinguere la sorgente dal corso del fiume, nonostante in un primo momento – ma solo in un primo momento – le due cose (sorgente e corso) possano fondersi, confondersi e intrecciarsi indissolubilmente tanto da sembrare una sola cosa. Il Vangelo contiene i principi morali necessari per poter giustificare l'ordinamento democratico, ma il Cristianesimo, in quanto credenza religiosa, rimane indipendente, logicamente sovraordinato e superiore. Insomma, la democrazia non può esistere senza il Cristianesimo, ma il Cristianesimo può esistere senza democrazia. Eccome se può esistere! Scrive Maritain: "...Si può essere cristiani a cercare la salvezza nel difendere una filosofia politica diversa da quella democratica, nello stesso modo in cui si poteva essere cristiani al tempo dell'impero romano pur accettando il regime sociale della schiavitù o, nel diciassettesimo secolo, aderendo al regime politico della monarchia assoluta"³⁹.

Fin qui Maritain. Il cui ragionamento non convince Kelsen ad avviso del quale risulta assai difficile comprendere come il Cristianesimo possa legittimare la democrazia non solo da una posizione neutrale e indifferente alla vita politica come quella religiosa, ma addirittura avendo, in passato, legittimato la forma di governo opposta, quella dell'autocrazia. Lo stesso Maritain, infatti, non può negare che i passati regimi assolutisti abbiano utilizzato il cristianesimo come scudo per difendersi dalle rivoluzioni democratiche. "Abbiamo visto – sentenza Maritain – le forze direttive degli strati sociali cristiani combattere per un secolo le aspirazioni democratiche nel nome della religione"⁴⁰. E allora? Incalza Kelsen: di quale Cristianesimo stiamo discorrendo? Come può un credo religioso che fino a ieri ha implacabilmente spento ogni fermento democratico diventarne oggi l'intrepido paladino? Possibile che gli stessi precetti che ieri hanno ispirato la costruzione della diga assolutista e hanno bloccato l'impeto del torrente democratico ne siano oggi la più *naturale* delle sorgenti? Già qui, cominciano le incertezze, le contraddittorietà e gli affanni della riflessione maritainiana. Ma passiamo oltre, e vediamo quali sono i valori cristiani che secondo il filosofo francese fungono da base necessaria della democrazia.

Riportiamo le sue parole: "...L'uguaglianza naturale di tutti gli uomini, creature dello stesso Dio e redenti dallo stesso Cristo, la dignità inalienabile di ogni anima creata a immagine di Dio, la dignità del lavoro e la dignità dei poveri, la superiorità dei valori interiori e della buona volontà sui valori esteriori, l'invulnerabilità delle coscienze, l'attenta vigilanza della giustizia e della provvidenza di Dio sui grandi e sui piccoli, l'obbligo fatto a coloro che comandano e a coloro che posseggono di comandare nella giustizia come ministri di Dio e di amministrare i beni loro confidati per il vantaggio comune, come intendenti di Dio, la sottomissione di tutti alla legge del lavoro e l'appello rivolto a tutti a partecipare alla libertà dei figli di Dio". E prosegue: "La santità della Verità e la potenza dello Spirito, la comunione dei santi, la divina supremazia dell'amore che redime e della misericordia, la legge dell'amore fraterno che si estende a tutti, anche a coloro che ci sono nemici, perché tutti gli uomini, a qualunque gruppo sociale, a qualunque razza, a qualunque

³⁹ J. Maritain, *Cristianesimo e democrazia* cit., p.42.

⁴⁰ *Ivi*, p.33.

nazione, a qualunque classe appartengano, sono membri della famiglia di Dio e fratelli adottivi del figlio di Dio”⁴¹.

Proviamo ora ad individuare i valori congeniali alla democrazia, seppure inframezzati da qualche incongruo elogio alla divina provvidenza del Padre e alla celeste beatitudine dei Santi. Intanto: il principio dell’uguaglianza e la tutela della dignità umana; poi, il riconoscimento della giustizia e l’autorità dei governanti; infine, lo spirito di fratellanza e l’invito alla pace universale. Stando alle parole di Maritain, sembra proprio che il Vangelo contenga molti principi fondamentali per il corretto funzionamento del reggimento democratico che perciò, se non germogliasse sul terreno evangelico, vivrebbe di vita stenta e pericolante.

Dinanzi a tutto ciò, quale è la posizione di Kelsen? Vediamo come si esprime, ad esempio, riguardo al concetto di dignità umana che pure è così centrale nel ragionamento del filosofo francese: “Maritain – scrive Kelsen – considera la dignità della persona umana come principio democratico e sostiene che anch’esso è un elemento dell’insegnamento evangelico”. E poi aggiunge: “Ciò è vero, ma non deriva specificatamente dal Vangelo, poiché viene difeso anche da filosofie e religioni indipendenti da esso. Non vi è motivo sufficiente per attribuire questo ideale alla ispirazione evangelica”⁴². Ecco: precisamente questo è il punto. Kelsen non esclude che alcuni principi democratici siano promossi dall’insegnamento evangelico, ma non esclude neppure che essi possano essere proclamati da altri sistemi morali, molti dei quali tutt’affatto diversi dal codice cristiano.⁴³ Di conseguenza, per Kelsen, i principi della moralità cristiana: “...Non sono specificatamente cristiani o evangelici; essi vengono proclamati prima del Vangelo anche da altri sistemi morali e possono essere applicati in ogni società e non soltanto in una comunità organizzata democraticamente”⁴⁴. Il concetto è ribadito forte e chiaro allorché il filosofo praghese esamina l’altra inclinazione morale citata da Maritain, e cioè la naturale propensione del cristiano alla pace: “Il fatto che la democrazia sia congeniale al tipo di uomo amante della pace non significa che il principio democratico possa essere dedotto dall’amore della pace e certo non significa che lo si possa realizzare solo sulla base dell’amore di Dio insegnato da Cristo”⁴⁵. Già, “l’amore di Dio”. Questi e non altro è il tratto caratteristico della morale evangelica. Per Kelsen esiste un solo e unico valore riconducibile veramente e propriamente agli insegnamenti di Cristo, e questo è il valore morale dell’amore.

2.2 Il principio dell’amore

Se dunque esiste quel *quid* esclusivamente cristiano che possa giustificare la democrazia, il solo mattone del (congegnato) edificio democratico che si possa trovare nelle Sacre Scritture, l’unica sorgente evangelica da cui può nascere il torrente della democrazia, se dunque esiste, quel *quid*, esso è il principio

⁴¹ J. Maritain, *Cristianesimo e democrazia*, Firenze, Passigli Editore, 2007, pp. 31-32.

⁴² H. Kelsen, *La democrazia* cit., p.331.

⁴³ Cfr. G. Pecora, *Kelsen* cit., p.184.

⁴⁴ H. Kelsen, *La democrazia* cit., p.328.

⁴⁵ *Ibid.*

dell'amore poiché – vale la pena ribadirlo – tutti gli altri principi possono essere condivisi e di fatto partecipati anche da altri sistemi religiosi o filosofici.

Scrivo al riguardo Kelsen: “Rinunciare al compenso, non ricambiare il bene con il male, amare non solo il nostro vicino ma anche il nostro nemico, ciò che significa non punire colui che fa il male, ma perdonargli”: “Questo è il nuovo principio della giustizia cristiana, il principio dell'amore”⁴⁶. Seguendo il metodo di Maritain e quindi basandoci sulle Sacre Scritture, cercheremo di verificare se, sulla base del principio dell'amore, si possa edificare una costruzione dagli inequivoci lineamenti democratici.

Prendendo come riferimento *L'idea di giustizia nelle Sacre Scritture* che Kelsen sviluppa nel volume *L'anima e il diritto*, cerchiamo anzitutto di analizzare il contesto sociologico in cui fermenta la dottrina rivoluzionaria dell'amore di Cristo, vale a dire l'ambiente culturale e religioso ebraico che fa da sfondo alla concezione del mondo tipica dell'Antico Testamento. Che si tratti di dottrina rivoluzionaria è fuori di dubbio perché, indipendentemente dagli esiti effettivamente conseguiti, essa cerca di rovesciare il sistema di valori discendente dai patriarchi, quello cioè incardinato sul principio della retribuzione. Mosè spiega l'essenza di siffatto principio con questa breve, ma significativa formula: “Vedete, io pongo oggi davanti a voi una benedizione e una maledizione: la benedizione, se obbedite ai comandi del Signore vostro Dio, che oggi vi do; la maledizione, se non obbedite ai comandi del Signore vostro Dio e vi allontanate dalla via che oggi vi prescrivo” (Deuteronomio 11,26). Orbene, tale precetto – come innumerevoli altri ispirati al principio della retribuzione – delinea un sistema sociale e giuridico fondato sulla ricompensa e sulla pena. Sulla ricompensa, se ci si è attenuti scrupolosamente agli insegnamenti del Signore e dei suoi profeti. Sulla pena, se sono stati adottati comportamenti indesiderati e contrari a tali precetti. Ora, in questa seconda evenienza, cosa viene riservato a chi non rispetta le direttive dell'Altissimo? Cosa spetta a coloro che disubbidiscono e si ribellano al volere del Signore? Il perdono? La misericordia? L'indulgenza? No, nulla di tutto ciò. Ecco invece, il destino che l'Antico Testamento riserva al dissenziente: “Farete a lui quello che egli aveva pensato di fare al fratello. Così estirperai il male di mezzo a te. Gli altri lo verranno a sapere e ne avranno paura e non commetteranno più in mezzo a te una tale azione malvagia. Il tuo occhio non avrà compassione: vita per vita, occhio per occhio, dente per dente, mano per mano, piede per piede” (Deuteronomio 19,19). Con due sole parole: è lo *Ius talionis*, ossia la possibilità riconosciuta ad una persona che abbia ricevuto intenzionalmente un danno causato da un'altra persona, di infliggere a quest'ultima un danno, uguale all'offesa ricevuta. Questa, dunque, è la concezione religiosa delineata dalla Bibbia e che ha caratterizzato il contesto sociale e l'ordinamento giuridico nel quale il Messia è nato e cresciuto. Pertanto, risulta difficile immaginare come il comportamento e l'insegnamento di Gesù potessero essere impermeabili a quell'ondata di precetti distribuiti così capillarmente dalla religione ebraica in tutti gli aspetti più minuti della vita quotidiana.

⁴⁶ *Ibid.*

E così, in sinagoga, è molto probabile che Gesù leggesse del Dio di Adamo, quello che nel giorno del peccato originale tuonava: “Poiché hai ascoltato la voce di tua moglie e hai mangiato dell’albero, di cui ti avevo comandato: Non devi mangiare, maledetto sia il suolo per causa tua! Con dolore ne trarrai il cibo per tutti i giorni della tua vita” (Genesi 1,16).

E può darsi, che pure lui ringraziasse il Signore di Mosè, lo stesso che prometteva: “Sterminerò dalla terra l’uomo che ho creato” (Genesi 6,5) , e che poi dilagava così: “Quando avrò affilato la folgore della mia spada e la mia mano inizierà il giudizio, farò vendetta dei miei avversari, ripagherò i miei nemici” (Deuteronomio 32,41) , e che ancora, in un ribocco di ira, minacciava furente: “Se disprezzerete le mie leggi e rigetterete le mie prescrizioni, ecco che cosa farò a mia volta: manderò contro di voi il terrore, la consunzione e la febbre, che vi faranno languire gli occhi e vi consumeranno la vita” (Levitico 26,14). Non è un caso che, dominato quale Egli era da un temperamento così iroso, rispondesse al popolo egiziano che non rispettava le sue leggi e teneva prigioniero il popolo eletto con l’imbevibilità dei fiumi, la grandine e le tenebre; con l’invasione delle rane, dei pidocchi, delle mosche e delle locuste; con l’epidemia del bestiame, le ulcere atroci e la morte dei primogeniti. Così, proprio così rispondeva il Signore di Israele quando le sue leggi venivano trasgredite: con i castighi e i flagelli. Queste le pene che Yahweh riservava al popolo egiziano per aver disatteso i suoi comandi; questo, dunque, l’ambiente nel quale Gesù viveva e predicava; questo, insomma, il contesto di cui pure lui era imbevuto.

Pertanto, Gesù non poteva rivelarsi solo come il testimone dell’amore immensurabile, ma era giocoforza che fosse anche il figlio del Dio della vendetta; non solo il figlio del Signore della grazia illimitata, ma anche del Signore della punizione; non solo il figlio di un Dio assolutamente misericordioso, ma anche di un Onnipotente che riserva “sì”, riconoscimenti e premi, ma solo condizionatamente, e cioè solo a condizione di obbedire docilmente ed eseguire fermamente i suoi precetti.

Questa ambivalenza tra il Vecchio e il Nuovo testamento, tra *lex talionis* e *lex gratiae*, tra il principio di retribuzione e il principio dell’amore sarà pagato in termini di coerenza e di universalità del principio dell’amore proprio nelle pagine evangeliche. Prima di dimostrare infatti se tale valore possa essere funzionale alla teoria democratica, occorre collaudarne la compattezza e l’univocità all’interno della Buona Novella. Qui e là, infatti, proprio nei Vangeli si trovano degli appigli, quasi delle pietre sporgenti, che si incastrano bene anche nelle costruzioni più arcigne e maggiormente chiuse al soffio dell’umana indulgenza.⁴⁷ Ci sono, diremo così, delle protuberanze e dei rilievi che, compromettendo la linearità e la chiarezza del messaggio rivoluzionario dell’amore, richiamano assai da presso una serie di concezioni retrograde, tutte risalenti al principio retributivo del Vecchio Testamento.

⁴⁷ Cfr. G.Pecora, *Kelsen*, cit., p.184.

2.2.1 Tra *lex gratiae* e *lex talionis*

Consideriamo, ad esempio, alcune frasi tratte dalle dispute tra il Messia e i Farisei – a lui sicuramente poco graditi – e scolpite nel Vangelo di Matteo: “Guai a voi, – Gesù ammonisce con tono rialzato – guai a voi scribi e farisei ipocriti, perché serrate il regno dei cieli davanti alla gente; poiché non vi entrate voi, né lasciate entrare quelli che cercano di entrare. Guai a voi, scribi e farisei ipocriti, perché divorate le case delle vedove e fate lunghe preghiere per mettervi in mostra; perciò, riceverete maggior condanna. Guai a voi – dilaga Gesù – scribi e farisei ipocriti, perché viaggiate per mare e per terra per fare un proselito; e quando lo avete fatto, lo rendete figlio della geenna⁴⁸ il doppio di voi (...) Guai a voi, scribi e farisei ipocriti, perché siete simili a sepolcri imbiancati, che appaiono belli di fuori, ma dentro sono pieni d'ossa di morti e d'ogni immondizia. Così anche voi, di fuori sembrate giusti alla gente; ma dentro siete pieni d'ipocrisia e d'iniquità (...) Serpenti, razza di vipere, come scamperete al giudizio della geenna? Ricada su di voi tutto il sangue innocente versato sulla terra” (Matteo 23,13-36).

Non saranno certo le dieci piaghe dell'Egitto quelle minacciate dal Messia, ma certamente non possiamo considerarle come una ricompensa riservata ai suoi nemici. Eppure – si noti la contraddittorietà del messaggio – è lo stesso Vangelo di Matteo a riportare le celebri parole: “Avete inteso che fu detto: Occhio per occhio e dente per dente; ma io vi dico di non opporvi al malvagio; anzi se uno ti percuote la guancia destra, tu porgigli anche l'altra; e a chi ti vuol chiamare in giudizio per toglierti la tunica, tu lascia anche il mantello. E se uno ti costringerà a fare un miglio, tu fanne con lui due” (Matteo 5,38).

Oppure, consideriamo le parole che il Vangelo di Luca attribuisce al Re dell'amore: “E quei miei nemici che non volevano che diventassi loro re, conduceteli qui e scannateli davanti a me” (Luca 19,27). È un comando terribile, implacabile nella sua perentorietà; eppure, è lì, tra le Sacre Scritture, come inciso a caratteri di fuoco.⁴⁹ E tuttavia, contraddizione ulteriore, sempre nel Vangelo di Luca leggiamo: “A voi che ascoltate, io dico: amate i vostri nemici, fate del bene a quelli che vi odiano, benedite coloro che vi maledicono, pregate per coloro che vi trattano male.” (Luca 6,27-38).

Infine, analizziamo quello che Kelsen chiama il *principio del rovesciamento*. Questo è il significato del detto di Gesù: “Molti dei primi saranno gli ultimi e gli ultimi i primi” (Marco 10,31), meglio chiarito dal Vangelo di Luca (6,20): “Beati voi poveri, perché è vostro il regno di Dio. Beati voi che ora avete fame perché sarete saziati. Beati voi che ora piangete, perché riderete”. Questo principio rispecchia esattamente l'asse pena-ricompensa che sorregge il principio di retribuzione. Vediamo perché con le parole di Kelsen: “Esso presuppone che in quest'epoca cattiva quelli che sono felici non meritano la loro felicità perché sono ingiusti e perciò saranno *puniti* divenendo infelici; e quelli che sono infelici non meritano la loro infelicità

⁴⁸ La Geenna è la valle di Ennom a sud-ovest di Gerusalemme, maledetta dal re Giosia (perché sede del culto di Moloch, cui venivano offerti sacrifici umani) e destinata a immondezzaio della città; poiché vi ardeva continuamente il fuoco, nel Vangelo è presa a simbolo dell'Inferno.

⁴⁹ Cfr. G.Pecora, *Kelsen*, cit., p.184.

perché sono giusti e pertanto saranno *ricompensati* diventando felici”⁵⁰. Certo, occorre puntualizzare che pena e ricompensa sono proiettate nell’aldilà e non in questa vita. Ciononostante, ad ogni uomo è riservato esattamente il trattamento che avrà meritato durante la propria esistenza. Pertanto, l’azione ingiusta condurrà alle atroci pene della Geenna, mentre il comportamento nobile ai piaceri dell’Eden. E dunque: ti sei comportato male? Finirai all’Inferno. Ti sei comportato bene? Andrai in Paradiso. E anche qualora il Signore chieda di obbedire alle ingiunzioni più incomprensibili – pensiamo alla richiesta che Yahweh rivolse ad Abramo – non bisogna coltivare dubbi e lasciarsi prendere dall’inquietudine. Anche allora, dinanzi agli ordini più assurdi, bisogna flettere le ginocchia e obbedire con entusiastica prontezza.

Solo all’obbediente e, più in generale, solo all’uomo onesto e probo che con coraggio avrà superato le insidie e le peripezie poste lungo il cammino della vita spetterà l’infinita ricompensa. Ne viene che il principio cristiano del rovesciamento nell’aldilà è del tutto coerente non con il Padre misericordioso con *tutti* i suoi figli – puri e peccatori; giusti e corrotti; onesti e mascalzoni – ma con quello *condizionatamente* riconoscente nei confronti di coloro che hanno ottemperato ai suoi comandi; è coerente, cioè, non con il Dio del Nuovo Testamento, ma con quello del Vecchio; non con il Signore dell’amore, ma con quello della retribuzione.

Come si vede, gli insegnamenti di Cristo oscillano tra massime di grazia e di tolleranza e corrusche sentenze di vendetta e di maledizione; tra precetti ispirati dalla benevolenza e la clemenza e ammonimenti preannunciati castighi e flagelli; tra aforismi ricolmi di amore incommensurabile e infinita misericordia e riconoscimenti riservati solo a coloro che remissivamente hanno seguito la retta via. In questo senso, la dottrina dell’amore riportata nella buona novella è incoerente e contraddittoria. Intendiamoci: ciò non significa che la fiamma del messaggio di Cristo sia spenta del tutto, ma semplicemente che essa è troppo debole per ristorare credenti e non credenti. Coloro i quali *fedelmente* si avvicinano al fuoco della Parola, quelli sì: verranno scaldati dal calore irradiato e ivi potranno trovare rifugio; ma gli altri? Per coloro che ne rimangono distanti, la vampa non sarà sufficiente neanche ad intiepidirli. No: la struttura relativista della democrazia, le sue esangui metodologie e le sue gelide procedure necessitano di una giustificazione valoriale univoca, universale e coerente; di una fede morale forte e ardente. Assai più forte e ardente di quella che si sprigiona dal messaggio di Gesù.

2.2.2 L’incompatibilità giuridica con la democrazia

Ma chiediamoci: qualora il messaggio evangelico riuscisse a stringere insieme tutte le anime dei consociati, esso sarebbe realmente compatibile con la democrazia? Se il principio dell’amore fosse effettivamente in grado di rafforzare quell’*idem* sentire, quella fede comune, quel noto “debbono potersi capire tra di loro” kelseniano, tale valore potrebbe veramente conciliarsi con l’ordinamento democratico? Insomma, ammesso (e non concesso), che la dottrina rivoluzionaria di Cristo fosse talmente universale da

⁵⁰ H. Kelsen, *La metamorfosi dell’idea di giustizia* cit., pp. 173-174.

convincere tutti gli individui, credenti e non credenti, cristiani e atei, tale rivoluzione riuscirebbe ad essere efficace tanto nell'ambito religioso quanto in quello politico?

L'ordinamento democratico, per il solo fatto di essere ordinamento, presuppone un impianto giuridico che regoli la vita dei consociati. L'insieme di queste norme costituisce il diritto; il diritto vigente in un determinato ambito politico-territoriale e fatto valere dall'autorità vigente. Questo è il diritto positivo. E dunque, qualsivoglia ordinamento, sia esso democratico o autocratico, postula un insieme di diritti e doveri *positum* da e per l'individuo. Ora, in cosa consiste propriamente la tecnica del diritto positivo? Spiega Kelsen: "E' proprio del diritto positivo di contrastare il male, di reagire al male del delitto con il male della sanzione. Infliggere al malfattore il male della pena, se necessario impiegando la forza, costituisce la tecnica specifica del diritto". E aggiunge: "Lo stato è l'organizzazione di questa forza, che sostituisce all'autotutela dell'offeso il giudizio dei tribunali"⁵¹. Precisamente quel giudizio che scapita assai nel messaggio evangelico. Gesù insegna: "Non giudicate e non sarete giudicati; non condannate e non sarete condannati; perdonate e vi sarà perdonato" (Luca 6,37). Deprimendo il giudizio dell'uomo di giudicare l'uomo, rifiutando il principio di ripagare il male con il male, sostituendo il perdono alla condanna e l'indulgenza alla sanzione, Gesù, di fatto, rifiuta esattamente il diritto positivo e lo stato costituito. E c'è di più. Avverte infatti il Messia: "Se amate quelli che amano, che merito ne avete?" (Luca 6,32). Donare senza pretendere nulla in cambio, voler bene ai nostri avversari, amare i propri nemici e, se necessario, consegnarci ai nostri assassini, senza resistenze, come fece Gesù nella notte della sua cattura: questo lo sforzo sublime e paradossale richiesto dal Dio dell'amore; questo il principio che, insieme, sbigottisce e inquieta Kelsen. Lo sbigottisce per la sua rapinosa altezza morale; lo inquieta per il suo fatale fallimento pratico. "Questa – scrive – è veramente una dottrina rivoluzionaria; non solo perché incompatibile col diritto esistente, ma perché la richiesta di amare il proprio nemico travalica la natura umana"⁵². Se infatti bisogna impegnarsi ad amare i propri nemici, a dimenticare i torti subiti e obliare le ingiustizie patite, allora sarà giocoforza abbandonare il dovere (giuridico) di condannare il malfattore e di punire il delinquente, ma se è vero quello che abbiamo detto prima, e cioè che il diritto positivo assicura la punizione del male con il male e lo Stato (democratico e non) garantisce – se non sempre, certo molto spesso – l'osservanza di tale sanzione, ne deriva che dove è amore, non è diritto positivo, e dove è diritto positivo non è amore; dove è Vangelo non è Stato (o Stato democratico) e dove è Stato (o Stato democratico) lì non è soltanto Vangelo.⁵³ Per dirla con le parole di Kelsen: "L'insegnamento di Gesù non risolve il problema della giustizia come problema di una tecnica sociale per la regolazione delle relazioni umane; piuttosto esso *dissolve* il problema, perché implica la richiesta di abbandonare il desiderio di giustizia come l'intende l'uomo"⁵⁴. Del che Gesù è pienamente consapevole. Tanto che in Matteo (5,20) avverte: "Se la vostra giustizia non supererà quella degli scribi e dei

⁵¹ *Ivi*, p.156.

⁵² *Ibid.*

⁵³ Cfr. G.Pecora, *Kelsen cit.*, p.184.

⁵⁴ H. Kelsen, *La metamorfosi dell'idea di giustizia cit.*, p. 157.

farisei, non entrerete nel regno dei cieli”. D’accordo: ma è possibile in concreto anteporre al diritto positivo le regole del regno di Dio? Come vivere su questa terra senza che i diritti e i doveri di ognuno siano garantiti in ultima istanza proprio dal meccanismo coercitivo dello Stato?

Immaginiamo un cittadino medio di una moderna democrazia. Egli è generalmente un individuo che lavora per ottenere in cambio la mercede necessaria per vivere e per acquistare beni che così diverranno di sua proprietà; poi, in virtù del reddito, dei consumi e dei beni posseduti, pagherà le imposte dovute allo Stato. Ecco. Fermiamoci qui, alle imposte. Asciutto, quasi lapidario, Kelsen scrive così: “Chi segue Gesù non può pagare tasse perché non ha una proprietà e specialmente non ha denaro, né può guadagnarne lavorando, perché non si deve affatto lavorare. Si suppone che i discepoli di Gesù vivano di elemosina”⁵⁵. A conferma di ciò valgono le parole di Matteo (6,25) che candido, etereo, angelicato, esorta: “Perciò vi dico: per la vostra vita non affannatevi di quello che mangerete o berrete. (...) Guardate gli uccelli del cielo: non seminano, né mietono, né ammassano nei granai; eppure, il Padre vostro celeste li nutre. (...) Osservate come crescono i gigli del campo: non lavorano e non filano. (...) Non affannatevi dunque, di tutte queste si preoccupano i pagani; cercate prima il Regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta”.

È tempo di mettere una pausa di riposo nel nostro ragionamento. Ricapitoliamo, dunque. Poiché la struttura relativista della democrazia ci era sembrata manchevole di un sottosuolo valoriale fertile, perlustrando filologicamente il terreno evangelico e crivellandone analiticamente i precetti, abbiamo voluto verificare se le sue radici potessero affondare nel terreno della fede cristiana e stabilire se da lì potesse sbocciare il fiore della democrazia. Senonché gli unici fiori che germogliano nell’ambito dell’*Evangelio* sono “i gigli del campo”, proprio di coloro che “non lavorano e non filano”, e che non si danno pensiero delle incombenze della vita materiale. Gesù e i suoi seguaci, come sappiamo, non si rapportano affatto al diritto positivo e allo Stato. La nuova giustizia dell’amore spazza via le insicurezze, scioglie i dubbi e dissolve i problemi della vita terrena, sollecitando a vivere secondo le certezze e la verità del regno dei cieli. Lì, tra le braccia di Dio, nel luogo in cui nulla è dovuto e tutto è concesso, dove i termini “giustizia”, “stato” e “democrazia” sono il lontano ricordo di una vita profana e peccaminosa, solo lì, nell’angelica dimora del Padre misericordioso, può trionfare indiscusso il principio dell’amore. Qui, invece, tra le sterpaglie della giustizia terrena, i precetti del Messia riescono non solo contraddittori in sé, ma – se anche fossero coerenti – incompatibili con le istituzioni fondamentali del diritto positivo; risultano cioè non solo malamente connessi tra di loro, ma anche incongrui con i meccanismi fondamentali di qualunque ordinamento giuridico, compreso dunque quello democratico.

⁵⁵ *Ivi*, p. 161.

2.3 La “lievitazione” dei valori evangelici. Il secondo Maritain

Insomma, per Maritain la religione cattolica deve presiedere allo svolgimento della vita democratica. Non esiste, quindi, altra base su cui fondare l’edificio democratico se non quella delle Sacre Scritture, in quanto “nel messaggio evangelico è implicito un contenuto politico che *deve* ad ogni costo realizzarsi nella storia”⁵⁶. Per troppo tempo il principio democratico è stato allontanato da quello cristiano; sciagurata e catastrofica è stata la separazione tra la libertà degli uomini e la Verità evangelica che ha sgretolato la democrazia e condotto l’uomo in rovina.

Noi seguendo Maritain (e la critica di Kelsen a Maritain), abbiamo provato a trasporre gli insegnamenti di Cristo dal piano religioso a quello politico-giuridico, cercando di far coincidere gli insegnamenti del Messia con i lineamenti dell’ordinamento democratico e di derivare così le norme costituzionali dai comandamenti del Dio cattolico. In altre parole, abbiamo tentato – con esito negativo – di *giuridicizzare* la religione cattolica, cioè di elevare a precetti normativi i valori della cristianità, commutando il peccato nel delitto, il male nell’illecito. Un’operazione tanto ardua e complessa quanto necessaria e dirimente per il destino della democrazia, dopo i drammi dei totalitarismi. Questo l’*ultimatum* di Maritain: “La storia ci ha gettati in un’Apocalisse dove non è più *lecito* turarsi le orecchie alla voce del Vangelo. Bisogna fare la propria scelta, bisogna rischiare tutto sull’odio, o sull’amore”⁵⁷. Non c’è scampo, non c’è alternativa: per scongiurare il rischio di una nuova disgregazione anarchica la democrazia deve compiere non un salto di qualità qualunque, ma il grande salto della fede; della fede cristiana. Questa la sfida che il filosofo francese lancia alle moderne democrazie, quella di “rimettere il cristianesimo al livello delle esigenze divine e risollevare fino all’altezza della croce di Cristo il potenziale religioso e spirituale della sua democrazia”⁵⁸.

Il discorso è suggestivo. Ma, come sappiamo, non convince. E non convince perché dire che la democrazia necessita di una fede comune, non significa affatto dire che quella fede debba essere precisamente e specificamente quella cattolica. Come invece lascia intendere Maritain, il quale pur tra le volute di un linguaggio oscuro ed allusivo manifesta tutta l’insoddisfazione per una fede che, ancorché assicuri la coesione sociale, si risolve in un insieme di sensazioni dolci e delicate. No, a suo avviso non l’intrico di aspirazioni umanitarie ma la religione, la religione che si solidifica in enunciati dogmi, che si pietrifica nel sacro, la religione cattolica insomma, deve stabilire i lineamenti della democrazia e garantirne il corretto funzionamento. Fino a che la “croce di Cristo” non interviene a dirigere le movenze ed organizzare le finalità dello Stato, nonostante la carica spirituale, la religione rimane mutila ed inautentica. Di qui, a stretto rigor di logica, gli accordi, le convenzioni, i concordati e quanto altro coinvolga la Chiesa di Pietro nelle vicende dello Stato.⁵⁹ Sin quando la libertà degli uomini non si ricongiungerà con la Verità

⁵⁶ J. Maritain, *Cristianesimo e democrazia* cit., p.31.

⁵⁷ *Ivi*, p.66.

⁵⁸ *Ivi*, p. 22.

⁵⁹ Cfr. G.Pecora, *Kelsen* cit., p.77.

evangelica, con i dogmi fondamentali della religione cristiana (*recte*: cattolica), e quindi con quei valori assoluti riconosciuti dai soli cattolici, la democrazia non potrà fiorire. Ma così, non si è forse tornati al punto di partenza del nostro elaborato, allorché – memori dell’insegnamento kelseniano – discutevamo dell’origine relativista o assolutista della democrazia? E allora, ribadiamolo, ancora una volta: il fiore della democrazia appassisce quando piantato nel terreno assolutista perché in quel sottosuolo possono affondare solo le radici dei regimi autocratici. Ciò che si sta cercando non è una sostituzione della teoria kelseniana, bensì un completamento. La base relativista non può che rimanere, perché solo ad essa è connaturato quell’insieme di libertà che è l’ossigeno della democrazia; e tuttavia, proprio quella base bisogna renderla più solida, più stabile e più resistente.

Fin qui, l’esperimento più diretto e radicale di fondare l’ordinamento democratico sulla religione cristiano-cattolica; l’audacissimo tentativo più integralista e ortodosso di stringere le anime dei consociati con la sola cintura dei valori di Cristo. Tutto male? No, la filosofia maritainiana può essere ancora utile ai nostri fini. Se, per assicurare la coesione sociale, il cristianesimo cattolico come religione e come dogma ha fallito, magari, cambiando forma, innovandosi, adattandosi camaleonticamente alle moderne democrazie, può darsi che riesca a corroborare quel senso di aggregazione e di appartenenza comunitaria. E in che modo? Lo spiega Maritain – si noti la contraddittorietà – nello stesso saggio esaminato fino ad ora. Scrive: “La questione non verte sul cristianesimo come credo religioso e come via alla vita eterna, ma sul cristianesimo come *lievito della vita sociale* e politica dei popoli e come apportatore agli uomini di speranza terrena”. E insiste: “Non sul cristianesimo come tesoro delle verità divine custodito e propagato dalla Chiesa, ma sul cristianesimo come *energia storica* che opera nel mondo”⁶⁰. Allora non sulle vette della teologia, ma nella profondità della coscienza e dell’esistenza laiche opera il cristianesimo.⁶¹ Non più un credo religioso che conduce gli uomini nel Regno di Dio, ma una forza motrice che spinge gli uomini ad essere attivi ed operativi nella vita politica. Non più una fede che parla e impone unicamente la lingua della sua Verità, ma una fede disposta a rispettare la grammatica dell’ordinamento costituito e delle altre correnti di pensiero, adattandosi ai lineamenti della democrazia relativista e, tuttavia, non rinunciando a fermentare quel lievito valoriale di cui essa ha bisogno. Ricordiamolo: non stiamo cercando di ristrutturare, ma solo di migliorare l’edificio democratico, in quanto senza valori comuni “assomiglia a dei bunker di cemento armato senza finestre, in cui ci diamo il clima e la luce da soli e non vogliamo più ricevere ambedue le cose dal vasto mondo della fede. (...). Bisogna tornare a spalancare le finestre, dobbiamo vedere di nuovo la vastità del mondo, il cielo e la terra e imparare a usare tutto questo in modo giusto”⁶². Queste, però, pur sembrando parole pronunciate dalla bocca di Maritain, non lo sono. È invece un celebre appello del penultimo pontefice della Chiesa cattolica, Benedetto XVI, che, sulla scia del proposito maritainiano, invita le moderne

⁶⁰ J. Maritain, *Cristianesimo e democrazia* cit., p.26.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Cit. da M.Cartabia, A.Simoncini, *La legge di Re Salomone. Ragione e diritto nei discorsi di Benedetto XVI* cit., p.25.

democrazie relativiste – fosche ed opache – ad accendere la luce della fede. Sarà dunque con le riflessioni di Papa Ratzinger che cercheremo di verificare se la fede cristiana nella versione cattolica possa essere utile alla causa democratica. Dopo aver tentato un approccio “forte” con Maritain, si testerà dunque questo nuovo approccio “debole”, di un cristianesimo capace di sciogliersi e diluirsi nella coscienza laica; proponendosi come credo religioso tollerante, accondiscendente e a servizio della ragione umana; disposto non a screditare e sostituire, ma a correggere e migliorare le procedure democratiche, resistendo alla tentazione – luciferina – di imporre la propria verità agli altri.

3.1 I diritti umani e la democrazia sostanziale

Il rapporto tra fede e politica è un tema fondamentale, da sempre al centro dell'attenzione di uno dei più autorevoli pensatori dell'ultimo secolo, il Papa Emerito Benedetto XVI. Ancora prima di salire al soglio pontificio, l'allora trentacinquenne don Joseph Ratzinger partecipa al Concilio Vaticano II e, intenzionato a delineare un nuovo ruolo per la Chiesa Cattolica nella società moderna, si afferma, insieme, come uno dei massimi teologi dell'ultimo secolo e come uno dei più profondi filosofi della politica. Scevro – apparentemente – da ogni frattura epistemica tra sapere e credere, tra ragione e fede, il pensiero di Benedetto XVI offre degli spunti di riflessione intelligenti in merito alle questioni dell'ordinamento democratico esaminate fino ad ora. Basandoci sulle encicliche, sul suo saggio *Liberare la Libertà* e sui discorsi più importanti raccolti e curati da Marta Cartabia e Andrea Simoncini ne *La legge di Re Salomone*, cercheremo ora di ricostruire la posizione di Papa Ratzinger rispetto ai problemi delle moderne democrazie. A tratti riformatore e progressista, a tratti conservatore e reazionario, vedremo in particolare come il teologo tedesco cercherà di restituire vigore a quell'anima democratica languida e scialba che percorre la teoria relativista di Kelsen.

Prima di esaminare le riflessioni di Ratzinger, occorre anzitutto individuare quali sono le intenzioni del suo ragionamento. Bisogna verificare, in particolare, che egli non compia lo stesso errore di Maritain, e cioè quello di giuridicizzare il cristianesimo, imponendo alla lingua democratica di attenersi puntualmente e specificatamente alle sole regole grammaticali stabilite dalla Chiesa Cattolica. È necessario dunque stabilire se la teologia di Benedetto XVI resista o no alla tentazione – che invece aveva incalzato Maritain – di alzare la “croce di Cristo” così in alto da dirigere le movenze ed organizzare le finalità dello stato, diluendosi nelle coscienze dei consociati e offrendo al dibattito pubblico quell'umano senso di aggregazione che solo una fede può conferire. In altre parole, occorre stabilire se in Ratzinger vi sia o meno un netto confine tra la sfera di competenza religiosa e l'ambito di competenza politica, tra l'azione della Chiesa cattolica e quella dello Stato, preservando sempre però un canale di comunicazione che permetta al torrente della fede di accedere ed irrigare l'arida città democratica.

Testiamo subito i propositi del Papa Emerito con le sue parole: “Non è lecito alla Chiesa trasformarsi in un'entità politica o voler agire in essa o per suo tramite come gruppo di potere. Allora essa si muterebbe in Stato e darebbe forma così allo Stato assoluto del quale essa deve invece mettere in guardia”. E aggiunge: “Mediante la sua fusione con lo Stato essa annichilirebbe sia l'essenza dello Stato che la propria”⁶³.

Orbene, la Chiesa e lo Stato sono due soggetti giuridici differenti e, di conseguenza, le loro competenze sono e devono rimanere distinte. Ma nelle parole del teologo tedesco c'è di più. A conferma di

⁶³ Joseph Ratzinger, *Liberare la libertà. Fede e politica nel terzo millennio*, Siena, Cantagalli, 2018, p.127.

quanto detto, se per ipotesi i precetti della religione cattolica divenissero norme costituzionali – come auspicato prima da Maritain – non c'è altra conseguenza possibile che l'assolutismo politico. Pertanto, nel suo pensiero risuona l'eco degli avvertimenti kelseniani sul pericolo di fondare la democrazia sul terreno assolutista. La “direttissima” tentata da Maritain, e cioè l'idea di trascrivere i precetti evangelici nel testo costituzionale e illudersi che tale trasmutazione così immediata e automatica sia connaturata allo spirito della democrazia, non rientra negli orizzonti di Papa Ratzinger. Almeno per ora.

Ma vediamo meglio. Abbiamo detto: separazione tra Chiesa e Stato sì, ma separazione tale da non implicare l'incomunicabilità tra i due soggetti giuridici. E infatti “La politica non instaura il regno di Dio, ma certamente deve preoccuparsi per il giusto regno dell'uomo”⁶⁴. E allora, per stabilire il giusto regno dell'uomo, bisogna comunque che la Chiesa partecipi alle dinamiche della vita collettiva; non ergendosi a fonte di diritto e guida dello stato, ma comunque offrendo il suo contributo nell'ambito dei valori e dei principi che sorreggono la democrazia. Con le parole di Benedetto XVI: “La Chiesa non può e non deve prendere nelle sue mani la battaglia politica per realizzare la società più giusta possibile. Non può e non deve mettersi al posto dello Stato, ma non può neanche restare ai margini nella lotta per la giustizia”⁶⁵. Questo, dunque, il nuovo ruolo della Chiesa cattolica delineato da Benedetto XVI: mantenere la separazione giuridica con lo Stato, ma senza rinunciare alla comune cooperazione per il *bene* degli uomini. “Vi è un bel detto di Origene – sono parole di Ratzinger – che purtroppo non è sempre abbastanza ascoltato: «Cristo non riporta vittorie su nessuno che non lo voglia. Egli vince solo attraverso la *persuasione*, perché egli è la Parola di Dio». La Chiesa non dev'essere Stato o parte dello stato, ma una comunità di *convinzione*”⁶⁶. Questa, per Ratzinger, la missione della Chiesa cattolica nella modernità: proporsi non come una fede oppressiva e vessatoria, ma come credenza rispettosa del diritto positivo e dell'ordinamento democratico, per cui non con le norme e i decreti, ma con la *persuasione* e la *convinzione* che scaturiscono dalla Parola di Dio la Chiesa di Pietro deve combattere per la causa democratica; non utilizzando i mezzi politici e giuridici riservati allo Stato, ma usufruendo esclusivamente dello strumento religioso del Dio *λόγος*. Insomma, Stato e Chiesa come due rette parallele: separate, ma orientate verso la stessa meta del *bene* comune.

Alla luce di ciò, nonostante per i più Papa Ratzinger venga etichettato come il grande critico del relativismo, il fervente oppositore della teoria kelseniana della democrazia, è bene ficcarci bene gli occhi nel contenuto di quel celebre motto “dittatura del relativismo”. Ancora cardinale, ma a poche ore dall'ascesa alla cattedra di Pietro, presiedendo la *Missa pro eligendo Romano pontefice* il 18 aprile 2005, Joseph Ratzinger affermava: “Avere una fede chiara viene spesso etichettato come fondamentalismo. Mentre il relativismo

⁶⁴ Cit. da M.Cartabia, A.Simoncini, *La legge di Re Salomone. Ragione e diritto nei discorsi di Benedetto XVI* cit., p.13.

⁶⁵ Benedetto XVI, *Deus Caritas est*, Lettera Enciclica ai Vescovi, ai presbiteri, ai diaconi, alle persone consacrate e a tutti i fedeli laici sull'amore cristiano, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 25 dicembre 2005.

⁶⁶ Joseph Ratzinger, *Liberare la libertà. Fede e politica nel terzo millennio* cit., p.87.

appare come l'unico atteggiamento all'altezza dei tempi. Si va costituendo una dittatura del relativismo che non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura il proprio io e le sue voglie"⁶⁷.

Si badi bene. In queste parole non notiamo la volontà di rovesciare e demolire del tutto la teoria relativista della democrazia. Piuttosto avvertiamo lo sforzo di denunciare il difetto principale della costruzione kelseniana, la quale suo malgrado deve riconoscere e postulare una fede esterna alle proprie congetture. Il Papa Emerito certo non vuole rivoluzionare l'ordinamento costituito, ma mette in guardia: se il relativismo non riconosce, al di fuori dei suoi meccanismi e delle sue procedure, altri modi per fondare i valori democratici, esso diventa paradossalmente "assoluto", si tramuta in "dittatura", non riconosce cioè limiti alla sua validità. Ma se invece questi limiti di natura sociologica vengono riconosciuti – come abbiamo fatto precedentemente – e si cerca all' "esterno" della teoria relativista quei valori che la suppongono, allora anche per Benedetto il "sano relativismo" è una teoria congrua con l'ordinamento democratico. In una memorabile pagina di *Fede, Verità e Tolleranza* afferma: "Una società liberale è una società relativista, solo per questo presupposto essa è in grado di rimanere libera e aperta a un ulteriore cammino. Nell'ambito politico questa concezione ha ampiamente ragione. Non esiste un'opzione politica giusta (...) il crederlo fu appunto l'errore del marxismo e delle teologie politiche"⁶⁸.

Fin qui, non solo l'accettazione, ma l'esaltazione del relativismo come teoria filosofico-politica che presiede al funzionamento della società democratico e ne assicura il valore primo: la libertà. Successivamente – con spirito critico, ma non di netta opposizione – aggiunge: "Però anche nella sfera politica con il relativismo *totale* non se ne viene a capo. V'è dell'ingiustizia (per esempio uccidere innocenti; negare a singoli o a gruppi il diritto alla loro dignità umana e a condizioni corrispondenti); v'è dell'ingiustizia che non può mai diventare giustizia"⁶⁹. Ecco la critica costruttiva al relativismo. Esiste e deve esistere un nucleo non-relativistico che stia a fondamento dell'ordinamento costituito. Dopo aver vissuto le tragiche catastrofi e i più orrendi abomini del '900, dopo che le democrazie stesse hanno permesso – tramite le loro procedure – di eleggere politici responsabili dei più gravi abomini, nessuno di noi, figli delle democrazie moderne, può mettere in discussione l'imprescindibilità di un comune sentire, un senso di umana aggregazione, una fede condivisa nell'uomo come tale, che non si fonda, ma si assume in modo assoluto e indiscutibile: il diritto alla vita, la centralità della dignità umana, l'universalità dei diritti umani e la necessità di un loro fondamento immutabile e permanente. Questo secondo Ratzinger è il contenuto del kelseniano "debbono potersi capire tra di loro", l'ultimo – o il primo – mattone necessario per sorreggere tutti gli altri dell'edificio relativista. Con le parole di Ratzinger: "I diritti umani non stanno in subordine all'imperativo della tolleranza e a quello del pluralismo: essi *sono* il contenuto della tolleranza e del pluralismo"⁷⁰. Pertanto, il pericolo della democrazia relativistica è voler preservare i diritti umani senza un

⁶⁷ Cit. da M. Cartabia, A. Simoncini, *La legge di Re Salomone. Ragione e diritto nei discorsi di Benedetto XVI* cit., pp.103-104.

⁶⁸ J. Ratzinger, *Fede, Verità, Tolleranza*, Siena, Cantagalli, 2003, p.122.

⁶⁹ *Ivi*, pp.17-18.

⁷⁰ Joseph Ratzinger, *Liberare la libertà. Fede e politica nel terzo millennio* cit., p.112.

nocciolo duro, diciamo pure dogmatico, che solo si rivela adatto allo scopo, ma che, nonostante ciò, è completamente estraneo alla sua natura di reggimento formal-procedurale. Il pluralismo, il compromesso, la tolleranza non sono perciò rifiutati: essi sono la sostanza nutritiva di una democrazia *procedurale* che non va rimpiazzata, ma implementata da una base consistente, massiccia, per l'appunto *sostanziale*. Queste le riflessioni che Ratzinger partecipa al parlamento tedesco e a quello inglese: “In gran parte della materia da regolare giuridicamente quello della maggioranza può essere un criterio sufficiente. Ma è evidente che nelle questioni fondamentali del diritto, nelle quali è in gioco la dignità dell'uomo e dell'umanità, il principio maggioritario non basta”⁷¹. E ribadisce: “Se i principi morali che sostengono il processo democratico, non si fondano, a loro volta, su nient'altro di più solido che sul consenso sociale e del principio maggioritario, allora la fragilità del processo si mostra in tutta la sua evidenza”⁷². Ma, allora in cosa consiste il nuovo ruolo della Chiesa nella società moderna? Posto che le norme concernenti i diritti inalienabili dell'uomo debbono affondare le proprie radici in un terreno più solido del mero “consenso sociale”, perché e in che modo questo sottosuolo deve essere irrigato e coltivato proprio dalla religione cattolica?

3.2 *Fides et Ratio*

Per evitare l'errore maritainiano, sempre nel suo discorso a Westminster Hall, il Papa chiarisce: “Le norme obiettive – cioè i diritti umani – che governano il retto agire sono accessibili alla ragione, prescindendo dal contenuto della rivelazione”. Di conseguenza “il ruolo della religione nel dibattito pubblico non è tanto di fornire tali norme, come se esse non potessero esser conosciute dai non credenti – ancora meno è quello di proporre soluzioni politiche concrete, cosa che è del tutto fuori dalla competenza della religione – bensì piuttosto di aiutare nel *purificare e gettare luce* sull'applicazione della ragione nella scoperta dei principi morali oggettivi”⁷³.

In altri termini, le norme morali, che tutelano la dignità umana possono essere colte attraverso il mero ausilio della ragione, da qualsiasi individuo, ivi compresi coloro che non hanno potuto o voluto abbracciare il messaggio cristiano o far propria la dottrina della Chiesa.⁷⁴ La Chiesa di Pietro non propone dunque la negazione della razionalità fondata sul metodo scientifico, ma invita a superare i suoi limiti costitutivi ed ampliare i suoi orizzonti epistemologici. “Il concetto positivista di natura e ragione – sono parole del Papa – la visione positivista del mondo è nel suo insieme parte grandiosa della conoscenza umana e della capacità umana, alla quale non dobbiamo assolutamente rinunciare”. “Ma essa stessa – prosegue – nel suo insieme non è una cultura che corrisponda e sia sufficiente all'essere uomini in tutta la sua ampiezza”⁷⁵. Pertanto, l'approccio positivista non è di per sé sbagliato, ma parziale. La fede cattolica promuove il coraggio di aprirsi all'ampiezza della ragione, non il rifiuto della sua grandezza.⁷⁶ Per dirla ancora con le parole di

⁷¹ Benedetto XVI, Discorso al Parlamento Federale tedesco, Reichstag di Berlino, 22 settembre 2011.

⁷² Benedetto XVI, Discorso alle autorità civili, Londra, Westminster Hall, 17 settembre 2010.

⁷³ Benedetto XVI, Discorso alle autorità civili, Londra, Westminster Hall, 17 settembre 2010.

⁷⁴ Cfr. M.Cartabia, A.Simoncini, *La legge di Re Salomone. Ragione e diritto nei discorsi di Benedetto XVI* cit., p.123.

⁷⁵ *Ivi*, p.23.

⁷⁶ *Ivi*, p.215.

Ratzinger: “Una delle funzioni della fede, e non è tra le più irrilevanti, è quella di offrire un risanamento alla ragione (...) di ricondurla nuovamente a sé stessa. Lo strumento storico della fede può liberare nuovamente la ragione come tale, in modo che quest’ultima – messa sulla strada della fede – possa vedere di nuovo da sé”⁷⁷.

Siamo così giunti al cuore della sfida che Benedetto XVI intende lanciare alle moderne democrazie; la missione della Chiesa cattolica nel terzo millennio. Se la ragione si chiude negli schemi asfittici del positivismo e del relativismo in particolare, essa risulta essere circoscritta alla realtà empirica, “costretta” all’interno del “misurabile”, soffocata dalla pretesa di conoscere ciò che per sua stessa natura essa non può conoscere. Secondo il Papa, dobbiamo invece lasciare entrare aria fresca nel “bunker” dell’edificio relativista; bisogna spalancare le finestre della ragione alla fede. Una ragione autosufficiente, che si basa esclusivamente sui meccanismi e sui metodi decisionali del relativismo, non è in grado di tirare fuori la democrazia dalle incertezze e dai pericoli delle sue procedure. Occorre che qualcosa le giunga in soccorso. La ragione non deve limitarsi all’investigazione fattuale della realtà fisica e sociale, ma deve spingersi sino a conoscere, diagnosticare e assimilare quei valori fondamentali che essa custodisce in fondo, ma veramente in fondo, proprio nell’intimo di sé stessa. Per cui, attrezzati da palombari e aiutati dalla torcia della fede, gli uomini debbono spigolare tra le pieghe di questa ragione e approfondirsi sotto la superficie dei fatti; solo così, con questo lavoro da sommozzatori, essi possono “purificare” e “gettare luce” su ciò che è giusto e ciò che è ingiusto, su ciò che si deve o non deve fare per il *bene* della democrazia e dei suoi cittadini.⁷⁸ Per Benedetto XVI, una ragione senza fede è una ragione mutila e menomata, incapace di soddisfare quegli interrogativi più propriamente morali, etici, diciamo pure religiosi, la cui risposta, sola, può assicurare la base valoriale forte e convinta di cui la democrazia ha bisogno. Di fronte a questioni esistenziali e antropologiche, dove si fatica a non ragionare in termini di giudizi di valore del tipo “è giusto che...” o “è bene che...”, insomma, di fronte ai principi ultimi e fondamentali degli individui, la cui individuazione è vitale per la democrazia, di fronte a tutto ciò, secondo Papa Ratzinger, si manifesta chiaramente l’incapacità della ragione scientifica di formulare un giudizio etico.

E dunque, se davvero desideriamo questi valori condivisi che sono alla base della società democratica, allora dobbiamo garantire un compromesso *sostanziale* e assicurare un pluralismo autentico tra i consociati, attraverso un confronto dialettico nel quale ognuno si senta pienamente libero di esprimersi. Se veramente vogliamo che la natura di questi diritti fondamentali e fondativi trascenda i limiti della ragion pratica positivista ed esorbiti dalle procedure relativistiche affinché sia impermeabile ai capricci della volontà umana e ai cambiamenti della storia, allora è giocoforza che in questo dialogo “primordiale” sui lineamenti della democrazia partecipino anche e soprattutto coloro che sanno rivolgere lo sguardo verso l’alto, i credenti, e che ovviamente essi possano esprimersi senza impedimenti nella loro lingua, la lingua

⁷⁷ J. Ratzinger, *Fede, Verità, Tolleranza* cit., p.142.

⁷⁸ Cfr. N. Bobbio, *Locke e il diritto naturale*, Torino, Giappichelli Editore, 2017, introduzione di G. Pecora, p.XXIII.

della trascendenza, l'idioma della fede (con risultati pratici che poi vedremo meglio e che non saranno esenti da critiche). “Senza l'apertura al trascendente – ammonisce Benedetto XVI – la persona umana si ripiega su sé stessa, non riesce a trovare risposte agli interrogativi del suo cuore circa il senso della vita e a conquistare valori e principi etici duraturi, e non riesce nemmeno a sperimentare un'autentica libertà e a sviluppare una società giusta”⁷⁹. Se la ragione si apre alla fede, si rafforza la dimensione individuale e sociale; assume sostanza e vigore la libertà. Aprendo la porta al trascendente, ad avviso del Papa Emerito, l'ordinamento democratico non abbandona l'ambito della razionalità per sconfinare nell'irrazionale; al contrario, fornisce ai consociati la possibilità di esprimersi sui loro valori ultimi, garantendo una maggiore consapevolezza individuale, un autentico pluralismo e un effettivo compromesso sui temi dirimenti per le sorti della convivenza civile.

Come si nota, almeno *prima facie*, non vi è dunque un rigetto dei capisaldi della democrazia, prodotti nel grembo della teoria relativista. Papa Ratzinger (sempre *prima facie*) non nega affatto la loro correlazione con il relativismo. Solo che tale correlazione, a suo dire, non è sufficiente per mettere al mondo la creatura democratica, la quale, anche se generata, verrebbe fuori difettosa e malformata. In altre parole, i valori della democrazia per essere generati e concepiti da tutti i consociati, atei e credenti, devono invece essere messi alla e in luce dalla radiosità della religione, dalla disponibilità di una fede cattolica che così spontaneamente, docilmente e senza pretendere nulla in cambio – almeno per quanto visto finora – si presenta come ambasciatrice di un dialogo sincero e genuino tra gli individui. Questi i benefici della fede che determinano l'evoluzione da una razionalità chiusa ad una razionalità aperta, da una ragione esclusiva e logica ad una ragione inclusiva e dialogica. Nel suo discorso ai membri dell'Assemblea delle Nazioni Unite Benedetto XVI esorta: “Il dialogo dovrebbe essere riconosciuto quale mezzo mediante il quale le varie componenti della società possono articolare il proprio punto di vista e costruire il consenso attorno alla verità riguardante valori ed obiettivi particolari.” E aggiunge: “E' proprio della natura delle religioni, liberamente praticate, il fatto che possano autonomamente condurre un dialogo di pensiero e di vita”. Infine, concludendo: “Le Nazioni Unite possono contare sui risultati di un dialogo fra religioni e trarre frutto dalla disponibilità dei credenti a porre le proprie esperienze a servizio del bene comune. Loro compito è quello di proporre una visione della fede non in termini di intolleranza, di discriminazione e conflitto, ma in termini di rispetto totale della verità, della coesistenza, dei diritti e della riconciliazione”⁸⁰.

Con queste parole Benedetto XVI sgombra il campo dall'equivoco persistente nella cultura contemporanea, che ha determinato la progressiva secolarizzazione delle strutture democratiche, con la conseguente marginalizzazione della fede, espulsa dal dibattito pubblico e reclusa nella sfera privata. Questo presunto esilio di Dio dalla sfera pubblica scaturisce dal fatto che, per i più, l'intervento delle religioni nella dialettica democratica si configuri necessariamente come una serie di precetti o comandi religiosi da imporre

⁷⁹ Benedetto XVI, Libertà religiosa, via per la pace, Messaggio per la celebrazione della XLIV Giornata mondiale della pace, 1° gennaio 2011.

⁸⁰ Benedetto XVI, Discorso ai membri dell'Assemblea generale delle Nazioni Unite, New York, 18 aprile 2008.

a tutti i consociati, credenti e non.⁸¹ Questo può accadere e si verifica – come onestamente riconosciuto prima dallo stesso Benedetto – quando la religione esonda ingiustificatamente nell’ambito della politica e, in particolare, quando la Chiesa cattolica pretende di appropriarsi delle competenze statali e dirigerne le finalità; insomma, quando la fede cede alla tentazione luciferina di imporsi sulla ragione. Ma nella prospettiva del Papa Emerito, invece, vi è una profonda e operosa amicizia tra fede e ragione; una relazione in cui nessuno dei due amici ha intenzione di sottomettere l’altro⁸², riconoscendone e apprezzandone le diversità, ma in cui ognuno ha bisogno dell’altro per vivere bene.⁸³ In questo quadro, il cristianesimo cattolico di Benedetto si delinea come la religione del *logos*, la predisposizione universale dell’uomo ad aprirsi umilmente all’altro, dialogando così profondamente da raggiungere le regioni più intime della nostra sfera valoriale e le nostre inclinazioni morali più recondite. Una razionalità che si apre alla trascendenza non è dunque necessariamente chiusa all’immanenza; anzi, la ragione, illuminata dal Dio *logos* cattolico, dal Dio dei cattolici, può finalmente concedere all’uomo l’opportunità di dialogare sui temi sostanziali dell’ordinamento costituito, concernenti l’essenza più profonda dell’uomo e la natura più autentica dei suoi diritti fondamentali che altrimenti scivolerebbero lungo la china precipite delle procedure relativiste, soggette al pilatesco cinismo del principio maggioritario, trascinando così la democrazia nel baratro dell’irragionevolezza. Come nelle relazioni amicali, tra fede e ragione è l’*incontro* la categoria fondamentale; quell’istante in cui qualcosa di imprevisto accade e non lascia più l’altro come prima, in cui si aprono nuove prospettive prima ignorate e le diverse sensibilità si sintonizzano sulla stessa lunghezza d’onda, quella del *bene* comune (e tra poco vedremo finalmente cosa intendono i cattolici per “bene comune”).⁸⁴ Ancora, nel suo solenne appello alle autorità inglesi, Papa Ratzinger invita a riflettere: “Il mondo della ragione e il mondo della fede – il mondo della secolarità razionale e il mondo del credo religioso – hanno bisogno l’uno dell’altro e non dovrebbero avere timore di entrare in un profondo e continuo dialogo, per il bene della nostra civiltà. La religione, in altre parole, per i legislatori non è un problema da risolvere, ma un fattore che contribuisce in modo vitale al dibattito pubblico della nazione”⁸⁵. Questa la mano tesa del pontefice verso tutte le istituzioni politiche: fede e ragione devono aiutarsi, collaborare e correggersi (nel senso originario *cum-regere*) per affrontare la sfida dei fondamenti della democrazia e della convivenza civile degli uomini.

3.3 Il *logos* universale: tra verità e ambiguità

Eppure, sol che si approfondiscano meglio le dinamiche di questa relazione – apparentemente così stretta ed amicale – tra fede e ragione, sol che si esamini con più attenzione come Papa Ratzinger si destreggi tra quei concetti (libertà, uguaglianza, diritti umani, etc.) che costituiscono il nucleo valoriale degli

⁸¹ Cfr. M.Cartabia, A.Simoncini, *La legge di Re Salomone. Ragione e diritto nei discorsi di Benedetto XVI* cit., pp. 8-9.

⁸² Albert Camus diceva che le intenzioni sono come le anguille: facili da prendere e difficili da tenere. (Cit. da G.Oliva, *Saggezza antica e moderna. Pensieri, sentenze e massime di tutti i tempi*, Bologna, Ponte Nuovo, 1983, p. 356).

⁸³ Cfr. M.Cartabia, A.Simoncini, *La legge di Re Salomone. Ragione e diritto nei discorsi di Benedetto XVI* cit., pp. 34-35.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ Benedetto XVI, Discorso alle autorità civili, Londra, Westminster Hall, 17 settembre 2010.

odierni ordinamenti democratici, insomma sol che non ci si lasci suggestionare dal suono dei vocaboli, è facile accorgersi che dietro e dentro quelle belle parole sulla democrazia riecheggiano gli stessi echi del pensiero di Maritain. Pertanto, mischiati e confusi all'interno di una prosa angelicata, nascosti e protetti da un atteggiamento di primo acchito umile e remissivo nei confronti del diritto positivo, vanno individuati con particolare cura i fini reali della riflessione ratzingeriana e, di conseguenza, va stabilita quale sia effettivamente la natura della riflessione sui diritti umani che la Chiesa cattolica sta conducendo oggi giorno nel nome della democrazia.

Quando nell'enciclica *Fides et Ratio* Giovanni Paolo II utilizzò quella mirabile immagine in cui “la fede e la ragione sono come le ali con le quali lo spirito umano s’innalza verso la contemplazione della verità”⁸⁶, l’allora Cardinal Ratzinger spiegò: “Non ci può essere quindi nessuna contrapposizione, né separazione né estraneità tra la fede cristiana e la ragione umana, perché entrambe, pur nella loro distinzione, sono unite dalla verità, entrambe svolgono un loro ruolo al servizio della verità, entrambe trovano il loro fondamento originario nella verità”⁸⁷. Questo, dunque, lo scopo della dialettica tra fede e ragione: la verità. Gira e rigira siamo sempre lì.

La verità è un’arma a doppio taglio: da una parte, se intesa come concetto generale, se concepita al plurale come il complesso delle verità e dei principi ultimi dei consociati, si è ancora all’interno del pluralismo relativista e la democrazia non solo è salva, ma riconosce – come preciseremo meglio più avanti – quella sfera valoriale che ne è il postulato logico; dall’altra, se intesa come la verità – al singolare e con la L maiuscola – vale a dire come la verità di una specifica religione o sistema morale, e allora... Allora cominciano gli affanni perché in questo caso il torrente della fede – nel nostro caso quella cattolica – straripa da quel canale di comunicazione tra stato e religione, da quel condotto dialogico tra ragione e fede che Ratzinger si era proposto di costruire nel nome di *tutte* le credenze morali, e piuttosto che fertilizzare gli aridi terreni relativisti, li sterilizza per l’impeto stesso della sua irruzione. Pertanto, le verità sì, la Verità no. Il rischio di concepire una sola verità consiste nell’abbracciare quella visione assolutistica del mondo che secondo lo stesso Ratzinger andrebbe evitata, almeno quando si parla di fondamenti e giustificazione della democrazia. Ma vediamo meglio cosa è la verità per Benedetto XVI: “Con la ferma convinzione che Cristo è la vera misura dell'uomo, e sapendo che in Lui si trova la forza necessaria per affrontare ogni prova, desidero annunciarvi apertamente il Signore Gesù come Via, Verità e Vita. In Lui tutti troveranno la piena libertà, la luce per capire in profondità la realtà e trasformarla con il potere rinnovatore dell'amore”⁸⁸.

Dunque, sviluppandosi il ragionamento di Ratzinger a catena, cerchiamo ora di legare e di connetterne tutti gli anelli concettuali. Si è stabilito che i moderni reggimenti democratici possono fiorire solo se consentono di instaurare un dialogo costruttivo tra la fede e la ragione, reintroducendo nel dibattito

⁸⁶ Giovanni Paolo II, *Fides et Ratio*, Lettera Enciclica ai Vescovi della Chiesa cattolica circa i rapporti tra fede e ragione, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 14 settembre 1998.

⁸⁷ Joseph Ratzinger, intervista de *L'Osservatore Romano* del 16 settembre 1998.

⁸⁸ Benedetto XVI, omelia tenuta a Plaza de la Revolución, La Habana, Cuba, 28 marzo 2012.

pubblico quella sfera valoriale di cui essi hanno bisogno. Questo confronto dialettico tra fede e ragione, promosso dalla Chiesa di Pietro, si fonda, si evolve e conduce alla verità. Tale verità si identifica a sua volta con la figura di Gesù Cristo e di conseguenza essa si configura come la verità dei soli cristiani. Ne viene che, ad onta di ogni conclamato pluralismo, gli ordinamenti democratici non vivono di vita stenta e pericolante solo se originano e conducono alla verità di Cristo. Ed ecco che, pur evitando la giuridicizzazione evangelica di Maritain, Ratzinger – anche se in maniera meno diretta e dichiarata – giunge comunque allo stesso fine, quello di sollecitare le moderne democrazie a suggerire la propria linfa dal messaggio di Cristo. Col che si ribadisce un principio che ha l'inesorabile ostinazione di una verità eterna: nell'universo cattolico tutto è adattamento, ma nulla è cambiamento. Certo, Benedetto XVI sa stare al passo con i tempi, comprende perfettamente quali sono i limiti dei moderni ordinamenti, ne conosce da dentro i meccanismi e da dentro ne corregge le imperfezioni attraverso quell'iniezione di valori e credenze che sono l'anima della democrazia. Eppure, pur essendo cambiati la calce e il cemento, la strada del cattolicesimo è sempre la stessa, un percorso obbligato che inizia e finisce nella verità di Cristo. Al contrario, la fede che stiamo cercando – e della quale diremo più avanti – non è una fede che impone un orizzonte finalistico agli individui. Le strade che la ragione può assecondare sono molteplici e imprevedibili, e in punta di principio non ve ne è una che l'umano non possa tentare sotto la spinta della propria iniziativa. Sarà buona quella strada? Sarà cattiva? Non sappiamo. Sappiamo soltanto che è la sua strada. E tanto basta. Tanto basta, si capisce, a chi intende la società democratica come quell'associazione di uomini (egualmente) liberi, autonomi, che si avvezzano a decidere da sé del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e così – temprati dall'esercizio della scelta e quindi gelosi della loro indipendenza – ricusano di consegnare a terzi la traiettoria della propria vita.⁸⁹ Questo è la concezione dell'uomo su cui si fondano le moderne liberal-democrazie e su questa idea si basa la fede di cui tratteremo tra poco.

Allora, tornando a noi: se la ragione ha bisogno del lume della fede di Cristo, vi è sempre il rischio che essa si trasformi non nella sua alleata, ma nella sua ancella, perdendo così quella libertà che la qualifica. Una ragione che si appoggia alla fede religiosa sarà sempre e solo la ragione di quella specifica fede e così, partiti con l'idea di instaurare un pluralismo più aperto ed inclusivo, arriveremo a crearne uno ancora più chiuso ed esclusivo.⁹⁰ Insomma, la ragione "purificata" di Ratzinger ha una essenziale e ineliminabile componente finalistica e teleologica. Tutto è già precostituito, tutto è già stabilito in anticipo: se le democrazie nascono, vivono e mirano alla verità di Cristo, supremo rappresentante del *logos* e della tolleranza, allora, solo allora, esse possono essere vere democrazie. Gli uomini non dovranno fare altro che avanzare lungo la stessa, identica strada che già ieri, ieri l'altro e sempre si stendeva davanti al loro sguardo: la via della verità di Cristo. Questa verità si rivela il più delle volte attraverso la natura del mondo, degli uomini e dei loro diritti, e gli individui – cattolici – devono soltanto decifrarne i segnali e adattarli alle

⁸⁹ Cfr. G. Pecora, recensione del libro *La legge di Re Salomone. Ragione e diritto nei discorsi di Benedetto XVI* di M. Cartabia, A. Simoncini, in *Archivio storico del Sannio*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2016, p.8.

⁹⁰ Cfr. M. Cartabia, A. Simoncini, *La legge di Re Salomone. Ragione e diritto nei discorsi di Benedetto XVI* cit., p.29.

mutevoli esigenze dei tempi. È vero allora che il dialogo tra la fede e la ragione può essere strumento necessario per rintracciare quelle particelle valoriali che all'occhio del relativista talora paiono sfuggire; è altrettanto vero però che tale dialogo è congegnato da Ratzinger nel quadro della Verità di Cristo, per cui, nel suo pensiero, la ricerca e la scoperta dell'*idem* sentire democratico si determinano e hanno senso solamente se circoscritti alla concezione del mondo del Dio cattolico. Per dirla con le parole di Benedetto XVI: “Sulla base della convinzione dell’esistenza del Dio creatore sono state sviluppate l’idea dei diritti umani, l’idea dell’uguaglianza di tutti gli uomini davanti alla legge, la conoscenza dell’invulnerabilità della dignità umana in ogni singola persona e la consapevolezza della responsabilità degli uomini per il loro agire”⁹¹. Già: ma come la mettiamo con chi non crede? E come convincere coloro che sono, insieme, non credenti e democratici; come convincere siffatti democratici non credenti che il nucleo di valori su cui si basa il loro sistema politico è incardinato sull’idea di un Dio creatore?

Questa interpretazione dei diritti umani è assai problematica; il dogma religioso di cui, per il Papa, sono imbevuti i diritti fondamentali è tanto una certezza per chi crede quanto una immaginazione per chi non crede.⁹² E così, nel magistero di Ratzinger c’è un prima e un dopo; o meglio, un sopra e un sotto. Sopra, egli riconosce il relativismo quale ingrediente fondamentale della democrazia; sotto, scava sempre più profondamente sul terreno assolutista dove poi pianta le radici del vivere democratico autentico. Lo spirito della democrazia e i diritti fondamentali dell’uomo nascono nella mente di Dio e prendono forma secondo la sua volontà. “L’idea dei diritti umani – sono parole di Ratzinger – in ultima analisi conserva la sua solidità, solo se ancorata alla fede nel Dio creatore”⁹³. E poi, avverte: “Rimuovere i diritti umani da questo significherebbe restringere il loro ambito e cedere ad una concezione relativistica, secondo la quale il significato e l’interpretazione dei diritti potrebbero variare e la loro universalità verrebbe negata in nome dei contesti culturali, politici, sociali e persino religiosi differenti”⁹⁴. A questo punto, sorge spontaneo chiederci dove sia finito il riconoscimento ratzingeriano delle moderne democrazie relativiste che, parola del Ratzinger di “sopra”, “solo per questo presupposto sono in grado di rimanere libere e aperte a ulteriore

⁹¹ Benedetto XVI, Discorso al Parlamento Federale tedesco, Reichstag di Berlino, 22 settembre 2011.

⁹² Eppure, è doveroso ricordare che, almeno fino alla “svolta” del Concilio Vaticano II e l’apprezzamento espresso da Papa Giovanni XXIII nell’enciclica *Pacem in terris* del 1963, non solo nel mondo cattolico non sventolava affatto la bandiera dei diritti umani, ma addirittura ci si opponeva fermamente a coloro che lo facevano. A tal proposito, si veda il documentatissimo saggio *Chiesa e diritti umani* di Daniele Menozzi il quale, con un excursus storico che parte dalla Dichiarazione dell’Ottantanove, tratta dell’ostile atteggiamento tenuto dalla Chiesa rispetto alla progressiva conquista e positivizzazione dei diritti umani da parte della società civile. Secondo l’autore, è inutile stupirsi se oggi giorno la Chiesa cattolica – pur avanzando giustificazioni e pretese universali – difenda solamente quei diritti umani particolari, specifici e congeniali al proprio codice di condotta, tentennando, ad esempio, di fronte ad alcuni comportamenti degli uomini in ambito sessuale, matrimoniale, familiare o genetico. Questo atteggiamento definito “schizofrenico” è dovuto al fatto che la Chiesa, dopo secoli di radicale opposizione e repressione, ha cominciato a riconoscere solo quei diritti compatibili con le norme di Dio – il che è un paradosso se si parla di diritti umani “universali”. In generale, le ragioni che spingono oggi la Chiesa a difendere i diritti umani non sono così “sentite”, convinte e autentiche perché l’assetto sociale che deriva da siffatti diritti è visto sostanzialmente “come il frutto di un atto di autodeterminazione di individui che si sottraggono alla sottomissione verso norme fissate per regolamentare la vita associata dal cristianesimo e in particolare dalla loro interpretazione a opera dell’istituzione ecclesiastica, unica detentrica delle eterne leggi iscritte da Dio nella natura” (D. Menozzi, *Chiesa e diritti umani*, Bologna, Il Mulino, 2012, p.10).

⁹³ Joseph Ratzinger, *Liberare la libertà. Fede e politica nel terzo millennio* cit., p.14.

⁹⁴ Benedetto XVI, Discorso ai membri dell’Assemblea generale delle Nazioni Unite, New York, 18 aprile 2008.

cammino”⁹⁵. Ma c’è di più. Cedendo pienamente ad una visione relativista dei diritti umani – secondo Ratzinger – ci si allontanerebbe dalla concezione cristiana di siffatti diritti e si darebbe “persino ad altri contesti religiosi differenti” la possibilità di interpretarli secondo il proprio sistema morale. Ma questo – chiediamo – non è forse perfettamente in linea con il dialogo interreligioso promosso dallo stesso Ratzinger? Perché dunque contraddire la proposta di un cristianesimo come “religione universale del *logos*” che proprio lui aveva lanciato per migliorare l’edificio democratico?

A quanto pare, dunque, l’idea che, come abbiamo visto, pure di tanto in tanto fa capolino nelle allocuzioni del Papa, l’idea, dicevamo, di un cristianesimo come mero “strumento metodologico” utilizzabile da qualunque religione non è poi così radicata nel cuore del Papa Emerito. La riduzione della fede cattolica a semplice ponte di raccordo tra il mondo delle religioni e le amministrazioni statali probabilmente non soddisfa in pieno il messaggio universale della verità di Cristo. E allora può darsi che, tra le spirali di una riflessione ellittica, Benedetto XVI nasconda il desiderio latente di penetrare all’interno della sfera pubblica non solo per partecipare delle dinamiche democratiche, ma per amministrarle nel nome della sua fede. Col che, quella netta e ben definita separazione di competenze tra Stato e Chiesa, diventa opaca e porosa. E diventando tale, divenendo sottile e incerta, vien fatto di chiedersi: è per lo Stato democratico o per la Chiesa che la ragione umana ha questo bisogno di essere purificata dalla fede cattolica? Per la democrazia o per il cattolicesimo è indispensabile reintrodurre la verità di Cristo nella sfera pubblica? Lasciamo che i nostri dubbi siano chiariti dallo stesso Ratzinger: “Ovviamente i diritti umani – cuore delle democrazie – debbono includere il diritto alla libertà religiosa”. Ma – aggiunge significativamente il Papa: “Non si può limitare la piena garanzia della libertà religiosa al libero esercizio del culto”⁹⁶. E meglio specificando: “Le istituzioni religiose, comprese quelle legate alla Chiesa cattolica, devono essere libere di agire in accordo con i propri principi e le proprie specifiche convinzioni, basate sulla fede e sull’insegnamento. In questo modo potranno essere garantiti i diritti fondamentali”⁹⁷.

E dunque, vogliamo che la democrazia si fondi sui diritti umani? E allora la religione cattolica non può e non deve limitarsi al ruolo di semplice fede o cortese ambasciatrice di dialoghi interculturali; al contrario, se desideriamo veramente che la democrazia sia imperniata su siffatti diritti, bisogna consentire alla Chiesa di Pietro di “agire in accordo con i propri principi e le proprie convinzioni” anche in ambito politico. Tutto chiaro. E anche tutto giusto. Poi però, lo stesso Ratzinger spiega in cosa consista “l’essenza di un’attività politica cristiana”. Con le parole del Papa: “Solo là dove il *bene* si fa e si riconosce come *bene* – che ora abbiamo capito essere la verità di Cristo – può anche prosperare una buona convivenza tra gli uomini. Il perno di un’azione politica responsabile deve essere quello di far valere nella vita pubblica il piano della morale, il piano dei comandamenti di Dio”⁹⁸. Ne segue che, a rigor di logica, dove non si fa e

⁹⁵ Per la citazione completa si rimanda alla nota n.67.

⁹⁶ Benedetto XVI, Discorso ai membri dell’Assemblea generale delle Nazioni Unite, New York, 18 aprile 2008.

⁹⁷ Benedetto XVI, Discorso alle autorità civili, Londra, Westminster Hall, 17 settembre 2010.

⁹⁸ Joseph Ratzinger, *Liberare la libertà. Fede e politica nel terzo millennio* cit., p.67.

non si riconosce il bene – che è il bene dei cattolici – non vi può essere quel legame comunitario che stiamo cercando per la nostra democrazia; e negli ordinamenti in cui ci si discosta dai precetti del Signore non vi è altra conseguenza che un’azione politica scriteriata e irresponsabile. E dunque disgraziato e sventurato sarà il destino di quelle democrazie che non terranno in considerazione le esortazioni del Papa sul rimettere il Dio cattolico al centro della sfera pubblica, perché solo nella pienezza della verità di Cristo – custodita dall’autorità infallibile del Papa – i diritti fondamentali possono essere protetti e salvaguardati dalle intemperie della storia.

Insomma, pur avendo utilizzato due strutture argomentative diverse, Maritain e Ratzinger giungono alle stesse conclusioni. Sembra proprio che non vi siano alternative: se si vuole veramente quel nucleo non relativistico della democrazia, allora bisogna necessariamente abbracciare il mondo della fede e, nello specifico, permettere alla Chiesa di Pietro di agire secondo i propri principi. Quando invece non si tratta di “permettere” alla Chiesa (chi mai glielo vita?), si tratta invece di impedirle di imporre agli altri i suoi particolarissimi principi come deve di logica succedere se veramente “deve valere nella vita pubblica il piano dei comandamenti di Dio”.

Siamo giunti ad un bivio dirimente; siamo sull’orlo del precipizio. Da una parte, la democrazia relativistica, intesa solo in senso procedurale, non garantisce un rifugio sicuro e permanente ai diritti inalienabili dell’uomo; dall’altra, se questo nucleo non relativistico della democrazia viene difeso, rappresentato e giustificato dall’universo cattolico, c’è il rischio che l’*ecclesia* ceda alla tentazione di presiedere alle dinamiche dello Stato nel nome dei suoi valori, della sua fede, della sua Verità assoluta. Sembra di essere con le spalle al muro. Occorre che giunga in soccorso una fede che tuteli i diritti inalienabili dell’uomo e le sue libertà fondamentali – nucleo della democrazia – senza definirne gli orizzonti finalistici; una fede che tuteli l’uomo in quanto tale senza cercare di orientarlo o condizionarlo verso finalità che non derivano direttamente e specificatamente dalla sua volontà autonoma e indipendente. E allora, esiste e se esiste quale è questa religione? Quale è questo assoluto conciliabile con la democrazia relativista? Veramente “può esistere una fede la cui unica certezza sia il rispetto di tutte le altre fedi”⁹⁹?

⁹⁹ D. Settembrini, *Storia dell’idea antiborghese in Italia. 1860-1989. Società del benessere – liberismo – totalitarismo*, Bari, Laterza, 1991, p.388.

4.1 La tolleranza giuridica

L'intero elaborato è percorso dalla tesi che la democrazia kelseniana si risolva in un sistema di dispositivi giuridici freddi e incolori che, di conseguenza, hanno bisogno di essere scaldati e tinteggiati "da fuori", attraverso un sistema esterno di credenze che si pietrificano, il più delle volte, nei dogmi di una religione. Sennonché è giunto il momento di fare una precisazione: i principi giuridici, tutti i principi giuridici, non planano nel vuoto e mai fluttuano nel nulla. Infatti, anche quando siffatti principi si collocano sull'ultima cima, dove l'atmosfera è rarefatta e i rumori del mondo giungono ovattati e remoti, anche allora, occorre sempre guardarli come si guardano i culmini: dalle falde. Perché è da qui che essi suggono la loro linfa vitale; ed è sempre qui che vengono trasportati in alto, come sull'onda calda di stili di vita, di sensibilità e di ideali morali. Che, certo, possono piacere o dispiacere; in ogni caso, però, questi ideali esistono e percorrono tutt'intera la democrazia, dai recessi più oscuri fino alla sua vetta più elevata. Insomma, nell'ingranaggio dei meccanismi giuridici dell'ordinamento democratico c'è sempre insinuato un sistema di idee.¹⁰⁰ La democrazia kelseniana, dunque, non è un mero complesso di procedure; è invece il precipitato giuridico di determinati valori, e precisamente quei valori che "sono tradotti nelle formule apparentemente asettiche delle regole del giuoco e che, soli, consentono ad esse di funzionare"¹⁰¹.

E quindi? E quindi può darsi che l'incompatibilità riscontrata nel coniugare l'ordinamento democratico con la fede cattolica sia dovuta al fatto che già qui, "da dentro", nelle falde più profonde dei suoi principi e delle sue procedure, già qui sia presente un sistema di principi etici incongrui con il cattolicesimo dell'ufficialità, quello delle encicliche per intenderci, e che tale sistema anti-cattolico ha solo bisogno di essere tirato su, in superficie. E allora, posto che dal diritto, come per effetto di rimbalzo, veniamo rinviati alla morale (ad una certa morale, si capisce) è giunto il momento di individuare quel valore o sistema di valori che si trova incastonato nell'intrico dei suoi ritrovati tecnici.¹⁰²

Se il lettore rammenta, quando – seguendo il ragionamento di Kelsen – ci siamo messi di buzzo buono a ricostruire l'edificio democratico, abbiamo avuto premura di specificare e, meglio, aggettivare la democrazia che si andava ad allestire. Definire significa delimitare, e perciò il primo passo per decifrare il segreto di questa fede intrinseca alle procedure democratiche consiste nel tracciare i contorni della democrazia che protegge i diritti e le libertà fondamentali. Più che la democrazia *tout-court*, è la liberal-democrazia che viene a un primo piano di prospettiva, ossia quell'ordinamento che riconosce a tutti, ma proprio a tutti, maggioranza e minoranza, credenti e miscredenti, cattolici e atei, a tutti riconosce le stesse libertà politiche e civili. Nell'ambito delle quali, poi, ognuno sarà libero di incamminarsi per le strade del

¹⁰⁰ Cfr. H. Pena-Ruiz, *Che cos'è la laicità. Minoranze e comunità nello Stato democratico*, prefazione di G. Pecora, Lungro di Cosenza, Marco Editore, 2006, p. VI.

¹⁰¹ G. Pecora, *Kelsen cit.*, p. 84.

¹⁰² Cfr. H. Pena-Ruiz, *Che cos'è la laicità. Minoranze e comunità nello Stato democratico cit.*, p. VI.

paradiso secondo il vero, il bene e il giusto che gli detta la sua coscienza morale. A ognuno il suo paradiso, dunque; a tutti l'eguale libertà.¹⁰³ Ecco: l'eguale libertà. È così che cominciamo a intravedere i primi chiarori morali, le prime luci valoriali, all'interno di una democrazia che fino a poco fa credevamo buia e asettica. Si dà il caso, infatti, che gli individui egualmente liberi sono uomini i quali, nell'effettuare le proprie scelte, devono potersi ispirare a criteri diversi, magari contrastanti e comunque non riconducibili più, per amore o per forza, ad un unico sistema di valori.¹⁰⁴

Di conseguenza, i diritti e le libertà fondamentali – che pure nel magistero di Ratzinger assurgono a cuore pulsante della democrazia – non vengono assoggettati a nessuna concezione del mondo prestabilita, a nessuna fede particolare che da sola e aprioristicamente li orienti e ne indirizzi l'esercizio. All'interno di concetti come “dignità inalienabile, inviolabilità della coscienza, diritti umani etc.” possono infatti gorgogliare umori, visioni del mondo ed etiche che sono differenti e discordanti. Ed è proprio sulla base di tale varietà di posizioni e punti di vista che nella geografia liberal-democratica “si assume che il mondo, di per sé non abbia un ordine e che siano gli uomini a poterglielo e doverglielo dare attraverso atti della loro volontà”¹⁰⁵ o, il che è lo stesso, mediante l'esercizio dei loro diritti. Per converso, i diritti cui si richiama una fede religiosa e la Chiesa cattolica in particolare assumono “che il mondo abbia un ordine e non siamo noi a poterglielo dare; sia cioè un cosmo e non un caos. Rispetto a questo ordine, che si deve prima di tutto riconoscere per quello che è, cioè come vero, giusto e buono, gli uomini hanno solo un grande dovere: quello di rispettarlo e, eventualmente, di restaurarlo quando sia turbato. Ma non possono certamente rivendicare il diritto di modificarlo a beneplacito della loro volontà”¹⁰⁶. Per dirla con le parole di Ratzinger: “L'uomo si trova in un ordine del cosmo che gli indica come vivere e che precede le nostre decisioni”¹⁰⁷. Si noti la differenza: qui, nell'ordine di idee in cui gira il pensiero dell'ufficialità cattolica, gli individui devono necessariamente aggrapparsi ad una fede, a quella fede quando non vogliano sprofondare nel budello dell'anarchia; occorre che aderiscano ad un ordine previo, che in quanto previo, precede l'esercizio della propria volontà; lì, al contrario, negli orizzonti liberal-democratici, la creazione dell'ordine avverrà – se avverrà – solo dopo che la volontà dei singoli sarà sollecitata e guidata esclusivamente dalla propria intelligenza e dalla luce dell'autonoma coscienza. In fondo, la liberal-democrazia, è tutta qui: nella possibilità riconosciuta egualmente a tutti i consociati di scegliere in modo indipendente e autonomo; di variare e sperimentare nuove strade; e se necessario, discordare e dissentire da quella che la maggioranza considera la via principale. È stato detto che: “L'individuo, lui solo, deve essere il signore del proprio destino; lui, lui soltanto, il capitano del proprio vascello. L'individuo, l'individuo fiero della sua autonomia e geloso della propria indipendenza”¹⁰⁸.

¹⁰³ *Ivi*, p. IX.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. XII.

¹⁰⁵ G.Zagrebelsky, *Il diritto mite*, Torino, Einaudi, 1992, pp.110-111.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ Cit. da “Il Corriere della Sera”, 20 aprile 2005, p.13.

¹⁰⁸ Cit. da H. Pena-Ruiz, *Che cos'è la laicità. Minoranze e comunità nello Stato democratico* cit., p. XIII.

E allora altro che esangui procedure e languidi meccanismi! Profondando, scavando dentro le formule procedurali, scoperciando la sua sovrastruttura giuridica, la democrazia relativista nasconde un valore chiaro e definito. La liberal-democrazia è animata da un dogma fondamentale, da un principio cardine, da una fede. Proprio: da una fede. È la fede nell'individuo. È la fede liberale. Una fede, che partecipa della consistenza del dogma o della verità religiosa, ma che del dogma o delle verità religiose tradizionali non condivide né il vincolo con gli ordini prestabiliti né la funesta frenesia di prevaricare – anche con la forza – le libertà altrui; insomma, rifiuta precisamente quell'atteggiamento riscontrato nella Chiesa cattolica quando pretende di entrare nella sfera politica, e cioè lo zelo fanatico e l'intolleranza giuridica delle idee altre e degli altrui stili di vita. Attenzione: l'intolleranza giuridica. Qui sta il punto. La fede nell'individuo che penetra le anime democratiche è incardinata sul principio dell'intolleranza intellettuale, non giuridica. Come illustrato precedentemente, la società democratica, proprio in quanto società, non è e non può essere una accademia di scienziati, una congrega di Dottori tutti egualmente aperti al soffio del dubbio metodico; al contrario, l'*idem* sentire democratico, questo comune anelito al rispetto dell'individuo come tale, per conquistare le anime delle moltitudini, deve per forza di cose farsi duro, pietroso, insomma deve necessariamente prendere la solidità del dogma e dell'articolo di fede.¹⁰⁹ Per cui, colui che crede in questa fede, come tutti i credenti, ha una propria idea del bene e una specifica visione del vero. E come tutti gli uomini di fede non è uomo dai convincimenti fiacchi e svigoriti, pronto a cedere agli argomenti dei suoi contraddittori¹¹⁰; è uomo intellettualmente assai intransigente. Solo che da questa intransigenza intellettuale, egli non deriva l'intolleranza giuridica.

Pertanto, l'uomo di fede liberale non accetta che la sua verità divenga causa di restrizione dell'indipendenza altrui, e perciò non si arroga il diritto di imporre alcunché – fosse anche il bene più prezioso – giuridicizzando tale verità e innalzandola a codice di condotta da rispettare a suon di sanzioni e pene. “Il liberale – scriveva Gaetano Salvemini in polemica con don Sturzo – ha le proprie convinzioni e ritiene che le convinzioni opposte alle proprie sono false e non concede ad essere alcun diritto ad essere accettate come vere, ma non si sente autorizzato ad obbligare gli avversari ad inghiottire le sue convinzioni. Difende la tolleranza giuridica non quella intellettuale”¹¹¹.

Dunque, la fede che riscalda l'anima delle moderne democrazie è una fede che non riconosce a nessuno il diritto di imporre il proprio bene e il proprio vero con la forza. Gli individui sono davvero egualmente liberi se vivono all'interno di un ordinamento che non li brutalizza con le baionette per il solo fatto di pensarla diversamente. La liberal-democrazia non è dunque un sistema politico-giuridico neutrale e i suoi individui non sono dei cinici calcolatori che razionalmente giungono a decidere, secondo la regola della maggioranza, cosa è giusto o meno, ciò che si deve o non deve fare per il bene della collettività. Essi credono che ognuno debba arrestarsi riverente davanti al sacrario della coscienza morale di tutti gli altri e,

¹⁰⁹ In merito a questa funzione cementatrice e insostituibile delle credenze, si rimanda a quanto si è detto nel primo capitolo.

¹¹⁰ Cfr. G.Pecora, *Kelsen* cit., p.81.

¹¹¹ G. Salvemini, *Democrazia. Laicità. Giustizia*, Avellino, Mephite, 2007, pp. 23-24.

come ogni credente, non sono disposti a rivedere facilmente le proprie certezze; ma allo stesso tempo, e proprio per siffatta sacralità della coscienza di tutti, vogliono, fortissimamente vogliono, un ordinamento giuridico dove sia preservato quel *quid* di unicità e inviolabilità che è situato in ogni individuo. Sandro Pertini – parafrasando un vecchio motto di Voltaire – affermava: “Dico al mio avversario: io combatto la tua idea che è contraria alla mia, ma sono pronto a battermi al prezzo della mia vita perché tu la tua idea la possa esprimere sempre liberamente”¹¹². Qualunque siano i suoi valori, qualunque siano le sue credenze, l’individuo dunque è sacro e come tale va rispettato e protetto: questo è il principio assoluto della liberal-democrazia; questo l’asse portante della fede liberale. “A differenza delle altre però – sono parole di Pecora – questa liberale è una fede che non ammazza perché è una fede che comanda di rispettare non la fede degli altri, ma gli altri qualunque sia la loro fede”¹¹³.

4.2 Uomo/individuo vs uomo/creatura

Ebbene, giunti al termine della nostra argomentazione, possiamo affermare che la fede nell’uomo sia la religione intrinseca delle moderne liberal-democrazie, quel dogma fondamentale su cui tutti i consociati, indipendentemente dalle proprie credenze, dal proprio status sociale o livello d’educazione, sono d’accordo. Senonché, riteniamo doveroso specificare meglio quale tipo di uomo sia contemplato all’interno degli orizzonti liberal-democratici. Per evitare infatti di essere risucchiati dal vortice della generalità, occorre ripeterlo ancora una volta, bisogna spazzare via i dubbi e le incertezze: anche il cattolico, come il liberale, crede che l’uomo e i suoi diritti fondamentali debbano essere la base della democrazia; e tuttavia, egli concepisce il singolo in modo nettamente differente. C’è una differenza che... fa la differenza, ed è necessario rimarcarla ulteriormente, se si vuole decifrare con sicurezza il segreto più riposto in questa fede nell’uomo.

Nell’universo cattolico, l’uomo non è sacro in quanto uomo, ma in quanto creatura di Dio, e solo provenendo da Dio, egli riceve la garanzia del proprio valore intrinseco. La vita umana, fin dal suo inizio, comporta l’azione creatrice di un Onnipotente e rimane per sempre in una relazione speciale con Lui, suo unico Creatore e fine. Ecco perché l’esistenza dell’uomo, cristianamente intesa, è un “compito ricevuto, prima di essere una relazione intrapresa”¹¹⁴. Papa Paolo VI, nella enciclica *Humanae Vitae*, già ammoniva che gli uomini “non sono liberi di procedere a proprio arbitrio, ma devono conformare il loro agire all’intenzione creatrice di Dio”¹¹⁵. E più tardi, senza soluzione di continuità, Benedetto XVI affermerà: “L’uomo possiede una natura che deve rispettare. L’uomo non crea sé stesso. la sua volontà è giusta quando

¹¹² <https://www.youtube.com/watch?v=aHwN6bU57Y8>.

¹¹³ G.Pecora, *Kelsen* cit., p.82.

¹¹⁴ F. Botturi, *Principi morali e assoluti etici*, in I. Vaccarini, F. Marzano, F. Botturi, *Gli assoluti morali dell’epoca del pluralismo*, Cinisello Balsamo, San Paolo Editore, 2001, p. 104.

¹¹⁵ Paolo VI, *Humanae Vitae*, Lettera Enciclica, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 25 luglio 1968.

egli rispetta la natura, la ascolta e quando accetta sé stesso per quello che è, e che non si è creato da sé. Proprio così e soltanto così si realizza la vera libertà umana”¹¹⁶.

L’individuo non ha il possesso arbitrario sulla propria vita; al contrario, deve semplicemente limitarsi ad accoglierla. L’uomo non è artefice della propria sorte, ma – al massimo – amministratore di un destino prestabilito, perché iscritto all’interno dell’*ordo creationis* di Dio. Ne viene che anche nella sfera politica, l’uomo/creatura non può disobbedire agli ordini del Padre e non può travalicare i limiti fissatigli da Dio. Infatti, seppur in contrasto con l’ordinamento costituito, “bisogna ubbidire a Dio, non agli uomini” (Atti, 5, 29). L’assolutezza del Padre si riflette nei suoi precetti che diventano perciò imperativi categorici, i quali o assurgono a legge positiva oppure contrastano con essa, vanificando in quest’ultimo caso ogni tipo di intesa e di aggregazione “autenticamente” democratica. “L’autorità è postulata dall’ordine morale e deriva da Dio. Qualora pertanto le sue leggi o autorizzazioni siano in contrasto con quell’ordine, e quindi in contrasto con la volontà di Dio (*adeo contra Dei voluntatem*), chiaramente l’autorità cessa di essere tale e degenera in sopruso”¹¹⁷ precipitando così nel vortice del disordine e dell’anarchia.

All’interno del paradigma liberale, invece, l’uomo è sacro per il solo fatto di essere uomo; non in quanto creatura di Dio, bensì in quanto essere autonomo. Mentre nel firmamento cattolico, dunque, esiste una natura umana predeterminata da un Dio creatore che alla fine è la preconditione di ogni (autentica) democrazia, nell’orizzonte liberale, al contrario, l’uomo concepisce sé stesso come ente creatore, tramite un processo di autodeterminazione che, per riprendere un’efficace definizione di Ortega y Gasset, “ne fa un gerundio e non un participio: un *faciendum* e non un *factum*”¹¹⁸. La sua esistenza non è prestabilita da nessun Onnipotente, ma dipende esclusivamente dall’esito delle proprie scelte.

L’uomo/individuo non si limita ad accogliere il dono della vita; egli crea la propria esistenza e decide quale sistema morale e ordine giuridico siano più congeniali ad orientarla e disciplinarla. Questo uomo non ha soltanto la libertà di seguire o meno una norma, che però è già lì, fissata e stabilita. No: ha la libertà di stabilirla lui stesso, attraverso le proprie autonome scelte. In altre parole, se nell’universo dell’uomo/creatura le norme sono date e trovate, in quello dell’uomo/individuo esse sono scelte e decise. In questo senso, l’uomo/individuo è il principio della moralità; è la sorgente delle norme etiche.¹¹⁹ Ecco il punto. Independentemente dall’esito delle proprie decisioni, nell’orizzonte liberale, è importante che l’uomo sia messo in condizione di scegliere. Secondo questo modo di vedere, dunque, i diritti umani non sono i diritti applicati *all’uomo*, ma sono appunto i diritti *dell’uomo*, cioè stabiliti dall’uomo stesso, attraverso l’esercizio delle proprie libere determinazioni.¹²⁰

¹¹⁶ Benedetto XVI, Discorso al Parlamento Federale tedesco, Reichstag di Berlino, 22 settembre 2011.

¹¹⁷ Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede, *Dichiarazione sull’aborto procurato*, 22 X.

¹¹⁸ J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, in *Obras completas*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, vol. VI, p.33.

¹¹⁹ Cfr. G. Fornero, *Bioetica Laica e bioetica cattolica*, Milano, Mondadori, 2009, pp. 78-79.

¹²⁰ *Ibid.*

Sì, ma domandiamoci: in questa democrazia si può scegliere qualunque cosa? Sì, si può scegliere tutto. Tutto, tranne una cosa: tranne la soluzione che impedisce agli altri di scegliere. Occorre cioè non solo scegliere, ma “scegliere di scegliere”, e quindi scegliere in modo che la scelta mia sia sempre possibile e compatibile con la scelta altrui. Per cui, solo quando le azioni di un individuo restringono l’esercizio delle altrui libertà, solo allora, lo Stato democratico è autorizzato a intervenire. In tutti gli altri casi, esso deve permettere ai cittadini di modellare il piano della loro vita secondo le loro convinzioni o le loro preferenze.¹²¹ “La sola libertà – ammoniva John Stuart Mill – che meriti questo nome è quella di perseguire il nostro bene a nostro modo, purché non cerchiamo di privare gli altri del loro o li ostacoliamo nella loro ricerca. Ciascuno è l’autentico guardiano della propria salute, sia fisica sia mentale e spirituale”¹²².

¹²¹ *Ivi*, p.92.

¹²² J.S. Mill, *Saggio sulla libertà*, Milano, Il Saggiatore, 1981, pp.32-33.

CONCLUSIONE (provvisoria)

Se – come abbiamo scritto proprio all’inizio della tesi – l’elaborato originava da una insoddisfazione e da una perplessità di fondo, ebbene, con tutta franchezza, possiamo dire di essere usciti dalle nostre argomentazioni ancora più insoddisfatti e perplessi di prima. E forse non poteva che essere così. Perché la domanda di ricerca a cui si è tentato di rispondere (*di quali valori necessita la democrazia?*) rappresenta uno degli interrogativi eterni dell’uomo, un quesito perenne, che proprio perché non si concede a risposte perentorie e definitive, custodisce nelle sue pieghe più profonde, il fascino del mistero e l’incantesimo del dubbio. È uno dei tanti labirinti della filosofia politica e del diritto, senza un punto di arrivo, ma con tanti punti di partenza; uno di quei boomerang cognitivi che tanto più velocemente si lanciano avanti – illudendosi di essersene liberati – e tanto più rapidamente tornano indietro, colpendo e incalzando dove e quando meno lo si aspetta. Sono dubbi perenni, che magari si ripresenteranno sotto diverse forme, a seconda del periodo storico o della geografia culturale di riferimento, ma che costituiranno sempre una di quelle inquietudini invincibili che scuotono la mente umana. Di qui le insoddisfazioni, le perplessità, il costante e perenne turbamento connaturato ad un atteggiamento mai sazio di risposte e sempre avido di domande; connaturato cioè ad un uomo che di fronte a siffatti interrogativi non si spaventa, ma quasi ne fa il suo pane quotidiano, il suo sostentamento mentale e spirituale.

E quindi, detta la nostra sul rapporto tra la democrazia e il cristianesimo nella versione cattolica, essa più che una risposta, sarebbe meglio definirla come una nuova prospettiva da cui riformulare lo stesso quesito, un punto di vista differente da cui affrontare il medesimo interrogativo. Pertanto, può darsi che la tesi sostenuta oggi differisca da quella che sosterranno domani, a seconda degli stati d’animo, delle influenze sociali, dei rapporti interpersonali che condizionano quotidianamente l’essere umano; che le congetture e i valori sottostanti l’argomentazione odierna mutino, si trasformino e si avvicino a seconda del tempo e dello spazio. D’altronde, crivellando la mutevole sovrastruttura dei valori, scoperchiata la fragile e provvisoria impalcatura delle idee, non si scopre nient’altro che l’uomo, nudo nella sua natura più vera e spogliato nella sua essenza più intima, è un individuo debole, insicuro e instabile. Il quale, proprio perché incerto e tentennante, sposa un certo codice etico o vive secondo una specifica fede sempre cangiante; abbraccia una determinata ideologia o aderisce ad un qualche sistema morale sempre rivedibile, e in questa continua revisione e cambiamento gli capita spesso di seguire i suoi Maggiori. In questo modo, grazie alla luce proveniente dai suoi educatori, l’individuo è in grado di navigare anche nei mari più burrascosi della conoscenza, fronteggiando e domando le onde più alte e pericolose dell’imprevedibile vicenda umana; con l’aiuto dei suoi maestri, quell’umile e minuscola creatura, riesce dunque ad essere così forte ed energica da salire in alto fino alle vette del sapere ed ammirare l’immenso paesaggio che gli si presenta innanzi, pur non dimenticando mai quello che è veramente, nella sua natura più intima e recondita: un nano, che riesce a guardare lontano, solo sulle spalle di giganti.

ABSTRACT

Nowadays, especially after the experience of totalitarianism, European democracies cannot be exclusively based on the mechanisms and procedures of law. Indeed, a democratic system does not work without common moral convictions. These values do not arise from empirical reason, but from a common faith that permeates the democratic citizens. Hence, the purpose of this thesis is to investigate this democratic dogma, primarily by identifying it with the Christian-Catholic religion. Since the Second World War, all European democracies have ratified agreements and conventions concerning man, his dignity, and his fundamental rights. Therefore, democracies felt the need to legally guarantee this moral and ethical dimension that is, at the same time, one of the fundamental aspects of religions. Consequently, it is imperative that the ethical-spiritual dimension of democracy is deep-rooted in the hearts of citizens in order to avoid the abominations of the twentieth century. Hence, the fundamental question: can faith in God, and specifically that of the Catholic God, be compatible with democracy? Is it possible to identify, within the Sacred Scriptures, the values that are inherent in the democratic system? Illustrating the characteristic features of modern democracy and Catholic religion, we try to answer this question, thanks to the fundamental contribution of three “giants” of political/ theological philosophy of the last century: Hans Kelsen, Jacques Maritain and Joseph Ratzinger.

In the first section, following Kelsen’s reasoning, we highlight the main features of the democratic order. Whilst the Prague scholar is primarily remembered for his legal theory, we must not forget that he was also a great scientist of politics. Going more into detail, according to Kelsen, while the function of political science is to study the relationship between subject and object of power, the task of epistemological science is to study the relationship between subject and object of knowledge. However, the two reports are not so different. Indeed, a man’s political beliefs are determined by his mentality and his worldview. And so, if it is true that democracy springs from a particular political inclination of individuals, it is also true that the latter depends on their epistemological inclination. Only if we admit this close correspondence between political philosophy and mental attitude, we can follow Kelsen in his reasoning. In particular, he focuses on two antithetical mental attitudes, absolutism and relativism, which consequently correspond to two opposing forms of government, autocracy and democracy.

The absolutist is the one who believes in the existence of absolute values, but above all believes to know them. The relativist, by contrast, does not exclude the existence of absolute values, but, given that the human mind is constitutively limited, they are unknowable to him. The first, being aware of essence of moral values, knows what is the common good and feels the need to promote it in the real life. The second, instead, in the total ignorance of the transcendent, does not go beyond the rational research and what is empirically verifiable; in other words, all that transcends the logical investigation and the objective

demonstration of sensible reality, of mere sensible reality, is not an object of knowledge. In light of these considerations, according to Kelsen, relativism is the mental attitude that democracy presupposes.

Pluralism, principle of the majority, compromise, and tolerance – which are the fundamental parameters for defining a democratic state – can only be conceived if promoted by a relativistic mentality of man. Conversely, on the absolutist terrain, it seems that democracy does not flourish. However, Kelsen himself recognizes that the entire democratic building cannot be separated from a common value platform that is sought initially *outside* the relativistic procedures and mechanisms. In view of this fact, a society, before setting its own legal principles, needs to *believe* in the deep value of democracy in order to be truly democratic. Every individual, following the thought of Durkheim, is, indeed, significantly conditioned by the social and cultural context in which he lives. Thus, there are moral questions in front of which each of us has existential answers that are not discussed, but assumed, given that they are lived as a faith. Therefore, in terms of moral fundamentals of democracy, the arguments of Kelsen are not reliable; hence, the need to experience other fields of analysis that we probe guided first by Jacques Maritain and then by Benedict XVI.

In the second chapter, thus, we test how Jacques Maritain suggests that Christianity is compatible with democracy, with particular reference to the sacred texts. According to the French philosopher, the fundamental principles of the democratic order are rooted in the teachings of the Gospel. However, equality, human dignity, and brotherhood, although they are evangelical values effectively compatible with democracy, it is not demonstrable that they are exclusive prerogative of the Christian religion; certain principles – as Kelsen rightly points out – can be shared by other religions and moral systems. The truth is that there is one and only one value attributable to the religion of Christ: the principle of love. Accordingly, at least on the basis of this postulate, can democratic society flourish? Also in this case, it is problematic to combine the Gospel with democracy.

Indeed, the precepts of Christ are contradictory and incompatible with democracy. Firstly, contradictory, because they oscillate between revolutionary precepts of mercy and conservative punitive sentences, that instead recall the ancient retributive principle of the Jewish tradition. There is an ambivalence between the Old and New Testaments, between *lex talionis* and *lex gratiae*, between the principle of retribution and the principle of love that strongly influences the life and the teachings of Christ. Therefore, this ambiguity is paid in terms of coherence and universality of the principle of love. And secondly, incompatible with democracy, because his precepts are essentially inspired by a conception of divine justice significantly different from the earthly justice of men, based on the legal techniques of positive law.

The new justice of love sweeps away insecurities, dissolves doubts and the problems of earthly life, urging us to live according to the certainties and truth of the kingdom of heaven. There, in the arms of God, in the place where nothing is due and everything is granted, where the terms “justice”, “state” and “democracy” belong to past, profane, and sinful life, only there, in the angelic abode of the merciful Father,

the principle of love can triumph. But here, in the world of men, where goodness and mercy are not compatible with the system of punishment/reward of the constituted order, the value of love cannot be the origin of the fundamental institutions of democracy.

To sum up, if Christianity, as expressed in the teachings of Christ, is transposed into the political sphere, it is impossible to derive the outlines of a constituted order. However, if, instead of becoming positive law, such precepts were infused within secular consciences, meaning Christianity not as a religious dogma, but as a leaven of the democratic spirit, then Maritain himself – contradictorily – paves a second, less direct path than the previous one, which can lead to the moral cohesion of democratic civilization. In other words, there is still the possibility of a Christianity that does not replace the established order, but completes it; that does not erase the main connotations of democracy, but perfects them, injecting, with this action of social ferment, that dose of value that we are looking for.

Following this new way of Maritain, in the third section we initially see how Pope Ratzinger does not want to eliminate the connotations of relativistic democracy, obtained by the Enlightenment reason and by the civilization of progress; at the same time, however, he believes that democracy contains a non-relativistic core that cannot be protected by mere legal procedures. This value base, namely the fundamental human rights, must transcend the experience of men. Consequently, for Ratzinger, nothing better than religion, which transcends and at the same time protects human life, can guarantee this non-relativistic nucleus. In which way? It is imperative to ensure that reason is purified by faith; it is necessary that the dark relativistic buildings are penetrated by the light of the religious world. Concretely, this purification consists in creating interreligious and intercultural dialogues so that God, regardless of the His specific religion, may be included in the public debate as a point of enrichment and not as a burden to carry. In this way, according to Ratzinger's thought, an ever-greater awareness of human rights would be developed. This is the mission of Catholicism in the third millennium. The Church aims to be an ambassador of this interreligious dialogue because Christ is not only flesh, but also universal verb; he is not only God on the cross, but also God of the word, of the *logos*.

Hence, through this dialogical function, the Catholic religion would be able to promote the precepts of Christ not as commandments to be respected, but as a common methodology that would allow all the democratic citizens, atheists and believers, to communicate with each other and to reach an authentic substantial compromise. In this perspective, Christianity is intended as a social ferment, an historical energy that operates in the world in order to ensure a true aggregation and brotherhood among all men.

Nevertheless, going more into detail, analysing the allusions and the ambivalence of Ratzinger's thought, we see how this representation of the Church as a *super-partes* organ is not only oriented to the democratic goals. Indeed, Ratzinger himself repeatedly affirms that the dialogue between faith and reason

has a clear and definite purpose: to reach the truth of Christ. Subsequently, all the intentions and results of this hypothetical interreligious dialogue and cultural discussion seem to be already pre-established.

In view of this fact, if reason needs the light of Christ's faith, there is always the risk that it is transformed not in its ally, but in its handmaid, thus losing that freedom that qualifies it. A reason that relies on religious faith is always the reason of that specific faith. Therefore, having started with the idea of establishing a more open and inclusive pluralism than that of the relativistic system, the practical result of this "substantial democracy" is an even more closed and exclusive one. In other words, Ratzinger's "purified" reason has an essential and ineliminable finalistic component. Everything is already pre-determined: if democracies live and aim at the truth of Christ, the supreme representative of *logos* and tolerance, then, only by respecting these conditions, can they be true democracies.

In conclusion, men just have to follow the way of the truth of Christ. This truth is revealed most often through the nature of the world and men. As a consequence, individuals have the only task to decipher its signals and adapt them to needs of society. Generally, it is true that the dialogue between faith and reason can be a necessary tool to identify those values that are not considered in the relativistic universe; but at the same time, it is also true that this dialogue, conjectured by Ratzinger within the framework of the Truth of Christ, aimed at conceiving the democratic faith only if circumscribed to the conception of the world of the Catholic God. In other words, even among the involutes of an angelic prose, Pope Emeritus hopes – as Maritain did – that the commandments of the Catholic God fit with the positive law.

Finally, in the final chapter, we say our perplexities about the positions of Maritain and Ratzinger. Despite having used two different argumentative structures, the two scholars come to the same conclusion. It seems that there is no alternative: if we really want that non-relativistic core of democracy, then we must necessarily embrace the world of faith and, specifically, allow the Church of Peter to act according to its principles. Indeed, on the one hand, relativistic democracy, understood only in a procedural sense, does not guarantee a safe and permanent refuge for the inalienable rights of man; on the other, if this non-relativistic core of democracy is defended, represented and justified by the Catholic universe, there is a risk that the Church yields to the temptation to preside over the dynamics of the State in the name of its values, its faith and its absolute Truth.

Are there other ways to save our democracy? A faith that protects the inalienable rights and fundamental freedoms of man, without defining their final horizons, must come to the rescue; a faith that protects man as such without seeking to direct or condition him towards purposes that do not derive directly and specifically from his autonomous and independent will. And so, does it exist and if so, what is this religion? What is this dogma reconcilable with relativistic democracy? Really there can be a faith whose only certainty is the respect of all other faiths? It is the time to illuminate a secret hidden in the depths of our research. And indeed, having ascertained the defects of the Kelsen's theory of democracy, we have searched

outside of relativistic horizons, in the absolutist world, valid proposals and solutions (which, however, seemed to us to be inconsistent or dangerous). And nonetheless, we have never asked ourselves if here, *within* democracy itself and its legal mechanisms, there could be this faith anchored in man, in his freedoms and in his fundamental rights. And if it is so (and so it is) we will have finally discovered that the law, that apparently seems cold and remote, actually reflects in its mechanisms and procedures the ideals, the lifestyles and above all the faith of the democratic citizens.

Pluralism, the principle of majority, compromise and tolerance are not formal principles; instead, the fundamental dogma of liberal democracy is insinuated within them: all citizens, regardless of their values, enjoy the same civil and political freedoms, and therefore, are all equally free. Equal freedom, in turn, concerns a cardinal principle, the fundamental assumption that sustains the entire democratic structure: faith in man. All individuals are equally free because all men, beyond their ideological and cultural options, are sacred. Liberal democracy is thereby not a neutral political-legal system, and its individuals are not cynical calculators who rationally come to decide, according to the rule of the majority, what is right or wrong, what should or should not be done for the good of the community. Conversely, democratic citizens believe and live in a legal order where the uniqueness and inviolability of individuals are preserved.

Of course, even Catholics believe that the non-relativistic core of democracy must be the man. Nevertheless, the man of the Catholics is not the same man of the liberals. The Catholics, indeed, believe in man created by God, and therefore in a man/creature, which precisely from this relationship with the Most High, derives the sacredness that carries with it. The liberals, on the other hand, believe in man that is an individual who, regardless of any vivifying breath that comes from above, for the mere fact of existing and choosing autonomously, is sacred. The Catholics believe in the rights *applied to man* (by God), the liberals believe in the rights *established by man*. It is a difference that... makes the difference.

Bibliografia

Monografie

- Antiseri D., *Relativismo. Nichilismo. Individualismo*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005;
- Bobbio N., *Locke e il diritto naturale*, Torino, Giappichelli, 1963;
- Bobbio N., *Politica e cultura*, Torino, Einaudi ed., 1974;
- Bobbio N., *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Torino, Giappichelli, 1976;
- Bobbio N., *Diritto e potere. Saggi su Kelsen*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1992;
- Bobbio N. *Liberalismo e Democrazia*, Milano, Simonelli, 2006;
- Bobbio N., *Quale democrazia?*, Brescia, Morcelliana, 2009;
- Bobbio N., *Teoria generale del diritto*, Torino, Giappichelli, 2009;
- Bobbio N., *Locke e il diritto naturale*, introduzione di G. Pecora, Torino, Giappichelli, 2017;
- Botturi F, Vaccarini I., Marzano F., *Gli assoluti morali dell'epoca del pluralismo*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2001;
- Boudon R., *Il relativismo*, Bologna, Il Mulino, 2009;
- Cartabia M., Simoncini A., *La legge di Re Salomone. Ragione e diritto nei discorsi di Benedetto XVI*, Milano, Rizzoli, 2013;
- Cassese S., *La democrazia e i suoi limiti*, Milano, Mondadori, 2018;
- Coccolini G., *Alla ricerca di un ethos politico. La relazione tra teologia e politica in Joseph Ratzinger*, Trapani, Il Pozzo di Giacobbe Editore, 2011;
- Durkheim E., *Breviario di sociologia*, Roma, Newton Compton Italiana, 1971;
- Fornero G., *Bioetica Laica e bioetica cattolica*, Milano, Mondadori, 2009;
- Giovagnoli A., *Chiesa e Democrazia. La lezione di Pietro Scoppola*, Bologna, Il Mulino, 2011;
- Groppo G., *Chiesa e Politica nel pensiero di Joseph Ratzinger/Benedetto XVI*, Siena, Cantagalli, 2018;
- Habermas J., Ratzinger J., *Ragione e fede in dialogo*, Venezia, Marsilio, 2005;
- Kelsen H., *La metamorfosi dell'idea di giustizia*, ora in *L'anima e il diritto*, a cura di A. Carrino, Roma, Edizioni Lavoro, 1989;
- Kelsen H., *Sociologia della democrazia*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1991;
- Kelsen H., *Teoria generale del diritto e dello stato*, prefazione di E. Gallo e introduzione di G.Pecora, Milano, Etas, 1994;
- Kelsen H., *La democrazia*, Bologna, Il Mulino, 1995;
- Kelsen H., *Che cos'è la giustizia?*, Macerata, Quodlibet, 2015;

- Ludovici U., *Religione e democrazia. Il contributo di Jacques Maritain*, Sesto San Giovanni, Mimesis, 2012;
- Mangini M., *I valori della democrazia per Norberto Bobbio tra teoria del diritto e teoria politica*, Torino, Giappichelli, 2012;
- Maritain J., *Tolleranza e verità*, ne *Il filosofo nella società*, Brescia, Morcelliana, 1976;
- Maritain J., *Cristianesimo e democrazia*, Milano, Vita e Pensiero, 1977;
- Maritain J., *Cristianesimo e democrazia*, Firenze, Passigli Editore, 2007;
- Menozzi D., *Chiesa e diritti umani*, Bologna, Il Mulino, 2012;
- Mill J., *Saggio sulla libertà*, Milano, Il Saggiatore, 1981;
- Oliva G., *Saggezza antica e moderna. Pensieri, sentenze e massime di tutti i tempi*, Bologna, Ponte Nuovo, 1983;
- Ortega y Gasset J., *Historia como sistema*, in *Obras completas*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, vol. VI;
- Ottonelli V., *I principi procedurali della democrazia*, Bologna, Il Mulino, 2012;
- Pascal B., *Pensieri*, Milano, RCS MediaGroup, 2010;
- Pecora G., *Democrazia e valori morali*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1988;
- Pecora G., *La democrazia di Hans Kelsen. Una analisi critica*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1992;
- Pecora G., *Kelsen*, Bari, Laterza, 1995;
- Pecora G., *La libertà dei moderni*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2011;
- Pecora G., *La scuola laica. Gaetano Salvemini contro i clericali*, Roma, Donzelli, 2015;
- Pecora G., recensione del libro *La legge di Re Salomone. Ragione e diritto nei discorsi di Benedetto XVI* di M.Cartabia, A.Simoncini, in «Archivio storico del Sannio», Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2016.
- Pena-Ruiz H., *Che cos'è la laicità. Minoranze e comunità nello Stato democratico*, prefazione di G. Pecora, Lungro di Cosenza, Marco Editore, 2006;
- Ratzinger J., *Fede, Verità, Tolleranza*, Siena, Cantagalli, 2003;
- Ratzinger J., *Europa: i suoi fondamenti oggi e domani*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2004;
- Ratzinger J., *Democrazia nella Chiesa. Possibilità e limiti*, Brescia, Queriniana, 2005;
- Ratzinger J., *L'Europa nella crisi delle culture*, Subiaco, Monastero di Santa Scolastica, 2005;
- Ratzinger J., *Liberare la libertà. Fede e politica nel terzo millennio*, Siena, Cantagalli, 2018;
- Salvemini G., *Scritti sul fascismo*, vol. II, Milano, Feltrinelli, 1966;
- Salvemini G., *Democrazia. Laicità. Giustizia*, introduzione di G. Pecora, Avellino, Mephite, 2007;
- Sangalli S. (eds.), *Religion and Politics. Religious liberty and confronting new ethical challenges: What is the public role of faith in today's globalized world*, Roma, GB Press, 2016;

- Settembrini D., *Storia dell'idea antiborghese in Italia. 1860-1989. Società del benessere – liberismo – totalitarismo*, Bari, Laterza, 1991;
- Schnur R., *Individualismo e Assolutismo*, Milano, Giuffrè, 1979;
- Stara F., *Educazione ai valori della democrazia. La ricerca pragmatica*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006;
- Tocqueville A. de, *Democrazia. Libertà. Religione. Pensieri Liberali*, Roma, Armando Editore, 2000;
- Tocqueville A. de, *La democrazia in America*, Milano, Utet, 2017;
- Voltaire, *Sulla Tolleranza*, Milano, RCS MediaGroup, 2009;
- Zagrebelsky G., *Il diritto mite*, Torino, Einaudi, 1992;
- Zagrebelsky G., *Il "Crucifige!" e la democrazia*, Torino, Einaudi, 2007;
- Zagrebelsky G., *Imparare democrazia*, Torino, Einaudi, 2016;
- Zagrebelsky G., *Diritto allo specchio*, Torino, Einaudi, 2018.

Encicliche

- Leone XIII, *Rerum Novarum*, Lettera Enciclica, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 15 maggio 1891.
- Paolo VI, *Humanae Vitae*, Lettera Enciclica, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 25 luglio 1968.
- Giovanni Paolo II, *Centesimus Annus*, Lettera enciclica nel centenario della "*Rerum Novarum*", Roma, Libreria Editrice Vaticana, 1° maggio 1991.
- Giovanni Paolo II, *Veritatis Splendor*, Lettera Enciclica a tutti i Vescovi della Chiesa cattolica circa alcune questioni fondamentali dell'insegnamento morale della Chiesa, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 6 agosto 1993.
- Giovanni Paolo II, *Evangelium Vitae*, Lettera Enciclica ai Vescovi, ai presbiteri, ai diaconi, ai religiosi e alle religiose, ai fedeli laici e a tutte le persone di buona volontà sul valore e l'inviolabilità della vita umana, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 25 marzo 1995.
- Giovanni Paolo II, *Fides et Ratio*, Lettera Enciclica ai Vescovi della Chiesa cattolica circa i rapporti tra fede e ragione, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 14 settembre 1998.
- Benedetto XVI, *Deus Caritas est*, Lettera Enciclica ai Vescovi, ai presbiteri, ai diaconi, alle persone consacrate e a tutti i fedeli laici sull'amore cristiano, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 25 dicembre 2005.
- Benedetto XVI, *Spe Salvi*, Lettera Enciclica ai Vescovi, ai presbiteri, ai diaconi, alle persone consacrate e a tutti i fedeli laici sulla speranza cristiana, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 30 novembre 2007.
- Benedetto XVI, *Caritas in veritate*, Lettera Enciclica ai Vescovi, ai presbiteri, ai diaconi, alle persone consacrate, ai fedeli laici e a tutti gli uomini di buona volontà nello sviluppo umano integrale nella carità e nella verità, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 29 giugno 2009.

Discorsi

- Benedetto XVI, Discorso ai membri dell'Assemblea generale delle Nazioni Unite, New York, 18 aprile 2008;
- Benedetto XVI, Discorso alle autorità civili, Londra, Westminster Hall, 17 settembre 2010;
- Benedetto XVI, Libertà religiosa, via per la pace, Messaggio per la celebrazione della XLIV Giornata mondiale della pace, 1° gennaio 2011;
- Benedetto XVI, Discorso al Parlamento Federale tedesco, Reichstag di Berlino, 22 settembre 2011;
- Benedetto XVI, omelia tenuta a Plaza de la Revolución, La Habana, Cuba, 28 marzo 2012;

Sitografia

<https://www.youtube.com/watch?v=aHwN6bU57Y8>