



La democrazia e le appartenenze culturali e religiose

interviene

Stanley Hauerwas,
Duke University Divinity School of North Carolina

saluti inaugurali

Alessandro Ghisalberti,
Direttore del Dipartimento di Filosofia dell'Università Cattolica di Milano

Camillo Fornasieri,
Direttore del Centro Culturale di Milano

Aula Lazzati Università Cattolica,
Milano – Martedì 19 febbraio 2008


© CENTRO CULTURALE DI MILANO
Via Zebedea, 2 20123 Milano
tel. 0286455162-68 fax 0286455169
www.cmc.milano

C. FORNASIERI – Il professor Hauerwas è docente alla Duke University Divinity del North Carolina. È un filosofo ed un teologo molto importante, con un notevole seguito negli Stati Uniti, il suo pensiero si articola in maggior parte su studi di etica sociale e soprattutto sull’influenza che il cristianesimo, il fatto cristiano vissuto, può portare alle problematiche della società contemporanea. Il tema che ha inteso sviluppare per l’Università Cattolica di Milano è il seguente: “Democrazia liberale ed appartenenza di matrice culturale e religiosa: quali prospettive”. Sicuramente la democrazia non esaurisce il contenuto di una convivenza come quella umana, contenuto che si esprime nella società sviluppatasi come somma di varie civiltà, e soprattutto nella fotografia odierna della convivenza. Nonostante tutto però la democrazia rimane ancora come forma che trattiene valori, accenti culturali e religiosi, che l’esperienza umana sperimenta e suggerisce al vivere comune. Questi valori, che si presentano come risultato d’incroci e di rapporti, sono ancora oggi decisivi. Una ricerca di fondamenti comuni, una ricerca di valori condivisi è certamente l’America, che ha una storia diversa e nello stesso tempo simile a quella del nostro occidente. Ciò che caratterizza gli Stati Uniti è il fatto che presenta delle peculiarità che credo siano particolarmente interessanti da ascoltare. Per questo lascio la parola al professor Ghisalberti, rinnovando il ringraziamento per l’iniziativa che ha preso: l’introdurre l’argomento ed il tema.

A. GHISALBERTI - Ringrazio il dottor Fornasieri, sono molto lieto di accogliere e dare il ben venuto a nome del Dipartimento di filosofia dell’Università Cattolica al professor Hauerwas che, in questa felice occasione, tratterà un tema che è quanto mai attuale, anche dal punto di vista della riflessione filosofica, filosofico-politica. La collaborazione con il Centro Culturale ha consentito al dipartimento di produrre questo evento in perfetta sinergia. Ho avuto modo di leggere il testo della lezione del professor Hauerwas e così ho visto come i grandi temi filosofici, teologici, religiosi (che si incontrano nella formazione e nella crescita delle civiltà) sono gli oggetti della sua riflessione. Questi argomenti, sui quali riflette l’autore, emergono nello studio della storia degli Stati Uniti d’America, e soprattutto nell’analisi della democrazia liberale o, come dice, della diversità americana, per come essa si è formata in relazione alla sua crescita civile e democratica. Infatti nel testo del professor Hauerwas è presente un’analisi approfondita della genesi e dello

sviluppo della civiltà nord americana, in particolare degli U.S.A., ma come potrete, ascoltando la lezione del professore, vedere e sentire, siamo all'interno di una discussione che va a riflettersi ed a coinvolgere l'attualità. Per quanto mi riguarda, vorrei soltanto fare un richiamo ad una realtà che richiama il passato. Infatti la nostra civiltà ha una formazione ed una tradizione che provengono dall'Europa cristiana e in maniera particolare da quella medievale, quindi abbiamo una civiltà dalla genesi storicamente più antica di quella degli U.S.A.. La nostra civiltà si è formata sulla cultura greco romana e successivamente sul diritto romano, poi è subentrato il forte messaggio cristiano e dopo pochi secoli ha cominciato a nascere in Europa quel fenomeno di integrazione fra popoli che ha qualche similitudine con l'integrazione dei molti stati degli Stati Uniti d'America avvenuta negli ultimi duecento anni. Il precedente dell'Europa cristiana sicuramente rimarrà sullo sfondo di queste riflessioni perché è un riferimento che ci aiuta a capire come la storia cammina con un passo lento, con un passo non velocizzato. Sono problemi, quelli dell'integrazione delle matrici culturali e religiose, che hanno bisogno di fare il loro tempo e mi riferisco, per l'appunto, al lavoro d'integrazione durato quattro secoli. Dalla fine dell'Impero Romano d'Occidente, 476 d.C., fino alla genesi del Sacro Romano Impero con Carlo Magno, è occorso il tempo necessario perché si creasse una fusione, un'integrazione delle diverse appartenenze culturali e religiose. Pensate: i Germani, i Celti, i Longobardi, i Sassoni, i popoli dell'Europa dell'est, gli Ebrei e poi gli Arabi; c'è stato un cammino plurisecolare che ha portato alla genesi della civiltà dell'Europa cristiana medievale. In questo senso ho visto anche un'ispirazione, una possibilità di collegamento con i temi proposti da Hauerwas che ci da un'ottica, che per me è abbastanza inconsueta, di un'etica teologica applicata alla genesi e all'analisi di una civiltà. La parola al professor Hauerwas.

S. HAUERWAS - Si crede che l'America sia diversa. Siamo diversi poiché si ritiene che in America il Cristianesimo sia ancora prospero. Mentre si presume che in Europa il cristianesimo stia morendo, esso pare godere di ottima salute in America. Il fatto che il cristianesimo appaia ancora come una fede vitale è per molti la conferma della disputa relativa al nesso diretto tra cristianesimo e democrazia, giacché si reputa l'America non solo una nazione cristiana ma l'esemplificazione paradigmatica della democrazia stessa.

In A Secular Age Charles Taylor prova a spiegare nel dettaglio ciò che comprova questa presunta differenza tra America ed Europa. Secondo Taylor, almeno una di tali ragioni è da ricercare nel fatto che l’America non ebbe mai un *ancien régime* il cui ordine sociale gerarchico fosse legittimato dalla Chiesa. Può concorrere a ciò anche il diverso ruolo delle élite nel determinare l’atteggiamento generale nei confronti della fede o della sua mancanza. Ad esempio, lo scetticismo delle élite accademiche nella società britannica ebbe maggiore rilevanza in Inghilterra, poiché in quella società le élite godono di maggior prestigio rispetto a quanto accade in America.

Taylor sostiene che la ragione principale della diversità americana sia dovuta allo sviluppo di una comune regione civile che permise sia gli americani, sia agli immigranti in America di concepire le loro fedi come un contributo al consensus riassunto dal motto “E pluribus Unum”. Tutto ciò in aperto contrasto con l’Europa, dove le identità religiose sono da sempre fonte di divisione tra dissidenti e Chiesa nazionale o tra Chiesa e forze laiche. In America la diversità religiosa è comunque subordinata al concetto “one nation under God.” I credenti in America possono trovarsi in profondo disaccordo sull’aborto o sul matrimonio gay, ma tali disaccordi sono in ogni caso subordinati alla loro comune lealtà all’America.¹ È una subordinazione che include anche la loro fede in Dio; vale a dire che, a prescindere da quale tipo di cristiani (o non-cristiani) essi siano, la loro fede deve essere in sintonia con il significato dell’essere americani.

Taylor osserva che questa stessa diversità spiega anche i rispettivi atteggiamenti che americani ed europei hanno nei confronti delle identità nazionali. In generale, gli europei sono piuttosto reticenti sull’identità nazionale e Taylor lo attribuisce all’esperienza e al ricordo delle due guerre mondiali che devastarono l’Europa. Egli osserva che la guerra, anche quelle che sembrano “legittime,” imbarazza oggi la maggior parte degli europei, al contrario di quanto accade agli americani. L’assenza di disagio degli americani rispetto alla guerra può essere dovuta, secondo Taylor, al fatto che essi ritengano erroneamente di avere meno scheletri nell’armadio di quanti ne abbiano gli europei. Tuttavia, egli ritiene che esista una motivazione più semplice per l’appoggio

¹ Charles Taylor, A Secular Age (Cambridge: Harvard University Press, 2007), pp. 522-527.

americano alla guerra. “È più facile,” osserva Taylor, “avere una fiducia illimitata nella propria ortodossia quando si ha l’egemonia del potere.”²

Indubbiamente, concordo con Taylor nell’affermare che l’incontrastato potere americano nel mondo dia a noi americani un senso di fiducia nel nostro ruolo di “poliziotti globali,” ma ritengo che egli non articoli chiaramente – per citare una delle sue espressioni predilette – la relazione che intercorre tra la religione civile americana, il presupposto che siamo una “nazione religiosa,” e il perché la guerra non sia problematica per la maggior parte degli americani.³ La guerra è per l’America una necessità morale, poiché garantisce l’esperienza dell’“Unum” che rende possibile il “pluribus.” La guerra è per l’America la funzione liturgica centrale, necessaria a rinnovare in noi la consapevolezza di essere una nazione diversa da tutte le altre.⁴ La prima guerra mondiale ne fu il momento decisivo, giacché fu proprio quella guerra che risanò definitivamente le ferite causate dalla guerra civile.

Questo aspetto è stato validamente documentato da Richard Gamble nel suo libro, The War for Righteousness: Progressive Christianity, the Great War, and the Rise of the Messianic Nation. Gamble fornisce testimonianze esaustive che dimostrano come i protestanti liberali giustificassero la prima guerra mondiale come un’occasione di redenzione per la nazione e la Chiesa. Ad esempio, Lyman Abbott, noto protestante progressista che aveva cercato di riconciliare il cristianesimo con l’evoluzionismo, sosteneva che l’America, in quanto nazione cristiana, doveva essere disposta ad immolarsi al servizio delle altre nazioni. Per questo motivo, l’America poteva opporsi con diritto alla “pagana” Germania, esempio di società in cui “il povero serve il ricco, il debole serve il forte, l’ignorante serve il saggio.” Al contrario, quella americana è una

² Taylor, p. 528.

³ Per le osservazioni di Taylor sul significato dell’essere articolati per collocare moralmente le nostre vite, cfr. Sources of the Self: The Making of Modern Identity (Cambridge: Harvard University Press, 1989), pp. 92-107.

⁴ Sviluppo questa concezione della guerra nel mio saggio “Sacrificing the Sacrifices of War,” Criswell Theological Review, 4, 2 (Spring, 2007), pp. 77-96. La rilevanza della guerra civile è cruciale per comprendere la rilevanza liturgica della guerra nella vita americana. Si veda, ad esempio, il mio saggio “Why War is a Moral Necessity for America or How Realistic is Realism?” Seminary Ridge Review, 9, 2 (Spring, 2007), pp. 25-37.

società di “cristianesimo organizzato” in cui “il ricco serve il povero, il forte serve il debole, il saggio serve l’ignorante.”⁵

Harry Emerson Fosdick, esponente principe del liberalismo protestante, giunse al punto di sostenere in un articolo sull’Atlantic Monthly nel 1919 che, una volta rimpatriate, le truppe di ritorno dal fronte avrebbero presentato una sfida particolare alla nazione e alle Chiese. Egli affermava che, grazie all’esperienza della guerra, i soldati avrebbero imparato il significato del sacrificio di sé e che avrebbero verificato il potenziale dell’azione collettiva attraverso il potere rigenerante della devozione ad una causa più nobile. Di conseguenza, i reduci avrebbero combattuto le concezioni reazionarie della società e della Chiesa, aspirando a ricreare la realtà cui facevano ritorno per renderla conforme alle lezioni imparate dalla guerra.⁶ In breve, la guerra era vista come una fucina di quelle politiche sociali più egualitarie che i rappresentanti del vangelo sociale protestante cercavano disperatamente di conquistare.

Cristianesimo e democrazia in America sono da sempre indissolubilmente legati attraverso l’esperienza della guerra. Arthur McGiffert, presidente dello Union Theological Seminary, affermava che la religione è necessaria “a promuovere e sostenere la democrazia.” Secondo McGiffert, la religione avrebbe dovuto sbarazzarsi del suo “carattere egoistico e trascendente” diventando responsabile socialmente. “La religione della democrazia,” egli ammoniva, “deve cessare di sostenere l’egoismo promettendo la salvezza individuale e deve cessare di impedire il progresso umano distogliendo l’attenzione dei religiosi dalle contingenze terrene promettendo una ricompensa nell’aldilà.”⁷ Ecco ciò che la guerra poteva insegnare.

Voglio evidenziare come gli americani percepirono la rilevanza del significato teologico e morale della prima guerra mondiale perché credo che, diversamente, non riusciremmo a cogliere la portata di ciò che Taylor definisce religione civile americana. Ad esempio, Taylor osserva come ancora oggi la tradizionale sintesi americana di “religione civile,” associata ad un cristianesimo non allineato formalmente e strettamente connesso all’ordinamento civile, sia in una fase cruciale, diversamente da quanto accade

⁵ Richard Gamble, The War for Righteousness: Progressive Christianity, the Great War, and the Rise of the Messianic Nation (Wilmington, Delaware: ISI Books, 2003), p. 155.

⁶ Gamble, p. 211.

⁷ Gamble, p. 214.

in Gran Bretagna. Questo fatto dipende interamente dalla percezione americana dell’esperienza bellica come costituente essenziale della nostra religione civile.

La rilevanza della guerra per la religione civile americana può sfuggire persino ad un acuto politologo quale C.B. Macpherson. Macpherson identificava due modelli contrastanti di democrazia liberale, sostenendo che plasmassero la democrazia americana. Nella prima di queste forme di democrazia liberale, la società del mercato capitalista è ritenuta compatibile coi processi democratici. Prescindendo da quanto essa sia influenzata dal potenziamento del welfare state, questa forma di democrazia resta predominante – specialmente in America. Naturalmente, essa ha ottenuto una rinnovata legittimità teorica con lo sviluppo, nelle scienze politiche americane, di diverse tesi sui modelli di equilibrio del potere tra gruppi.

Macpherson associa l’altro modello di democrazia liberale al tentativo di John Stuart Mill di moralizzare il liberalismo, argomentando che in una società liberale tutti i membri dell’ordinamento sociale sono egualmente liberi di realizzare le proprie capacità. Dal punto di vista di Macpherson, la democrazia liberale, e in particolare la democrazia degli Stati Uniti, ha cercato di coniugare entrambi i modelli di liberalismo.⁸ Ne consegue che talvolta il termine “liberale” significa *il forte può dominare il debole purché segua le regole del mercato*, mentre altrove esso significa *il tentativo, solitamente condotto attraverso l’azione dello stato, di conquistare quella libertà che permetta a ciascuno di sviluppare le proprie capacità*. Dunque, la politica americana non può che apparire incoerente quando si avanzano alternative strategiche diverse e contraddittorie nel nome della “libertà.”⁹

Ad esempio, il diritto all’aborto è difeso nel nome del diritto di un individuo ad avere il controllo del proprio corpo, ma nello stesso tempo si ammette che le leggi contro il suicidio hanno senso in quanto impediscono che un individuo subisca un danno. Inoltre, il fatto che alcuni segmenti della società americana ritengano legittimo appellarsi alle loro convinzioni religiose in merito a questioni simili è visto da alcuni come una minaccia a quel consensus che fa funzionare l’America. Da qui l’osservazione di Taylor

⁸ C.B. Macpherson, The Life and Times of Liberal Democracy (Oxford: Oxford University Press, 1977), p. 1.

⁹ Così la descrizione di Alasdair MacIntyre, ormai un classico, in After Virtue (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007) sull’incapacità di comprendere ciò che abbia valore di argomentazione nelle società liberali.

secondo cui la vita pubblica americana ha ancora una connotazione fortemente “religiosa”, sebbene il carattere protestante della religione civile americana originaria sia stato ampliato fino ad includere “ogni fede” o “nessuna fede.” Che questo sia il caso è confermato dalla stessa esistenza di credenti laici e liberisti che cercano un’America più secolare.¹⁰

Non metto in dubbio che Macpherson sia nel giusto quando afferma che entrambe le forme di liberalismo plasmino la vita americana, ma il contrasto che esiste tra di esse non può passare inosservato proprio per il fatto che l’America è una nazione così ricca ed ha un’esperienza bellica condivisa in chiave morale. Per quanto appaia evidente che la ricchezza rende necessaria la guerra, tuttavia gli americani ritengono che non entriamo mai in guerra per proteggere la nostra ricchezza, poiché la guerra deve essere intesa come impresa morale commisurata al nostro essere una democrazia. Da una tale prospettiva, l’11 settembre 2001 fu assolutamente necessario per la salute morale della repubblica. Che l’America debba combattere una guerra senza fine contro il terrorismo significa che noi americani abbiamo un nemico comune che ci unisce.

Se non erro nel valutare il ruolo chiave della guerra quando affermo la diversità americana, scopro che da cristiano vorrei che l’America fosse una nazione più “laica” e che il cristianesimo dell’America fosse meno americano. In altre parole, vorrei che l’America fosse più simile all’Europa, in quanto temo che il cristianesimo in America – un cristianesimo che da una prospettiva europea appare vitale – non sia in grado di costituire una sfida politica a quanto si compie nel nome della diversità americana. In breve, la maggiore difficoltà è come mantenere l’America laica nel senso letterale del termine.

Per approfondire questa affermazione ritengo utile richiamare l’attenzione sul nuovo, importante libro di Mark Lilla The Stillborn God: Religion, Politics and the Modern West. Lilla apre il libro dando voce ad un sentimento nato dopo l’11 settembre 2001 e scatenato dalla presidenza Bush. Semplicemente, non si vuol credere che ciò che si pensava fosse stato superato sia invece ritornato. Lilla osserva di aver personalmente creduto che le dispute su rivelazione e ragione, purezza dogmatica e tolleranza, dovere divino e moralità comune fossero state relegate tra i relitti della storia. Dunque “noi,”

¹⁰ Taylor, p. 528.

ossia coloro come Lilla, “troviamo incomprensibile che le dottrine teologiche infiammino ancora le menti umane, fomentando passioni messianiche che riducono in macerie intere società. Avevamo creduto che ciò non fosse più possibile, che gli esseri umani avessero imparato a separare le questioni religiose da quelle politiche, che il fanatismo fosse morto. Ci sbagliavamo.”¹¹

Lilla si propone, quindi, niente meno che di difendere ciò che egli definisce la grande separazione, vale a dire “sviluppare l’abitudine di ragionare e parlare di politica in termini esclusivamente umani, senza appellarsi né a rivelazioni divine, né a speculazioni cosmologiche.”¹² Lilla concepisce tale separazione come un traguardo straordinario, dato che la teologia politica è una “forma primordiale di pensiero” che per millenni ha fornito il pozzo di idee e simboli cui attingere per organizzare la società e plasmare la moralità. In Occidente il cristianesimo fu la fonte della teologia politica, sebbene la teologia politica rappresentata dal cristianesimo non poteva fare altro che creare società politiche che furono e sono intrinsecamente instabili. Instabilità che deriva dalla presunzione cristiana di essere contemporaneamente nel mondo senza però essere del mondo. Ad esempio, i cristiani hanno sempre avuto problemi a farsi una ragione dell’impero che acquisirono incidentalmente.¹³

Secondo Lilla, fu Hobbes a trovare il modo, dopo un millennio di teologia politica, di discorrere di religione e del bene comune senza riferimenti al nesso che

¹¹ Mark Lilla, *The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West* (New York: Knopf, 2007), p. 3.

¹² Lilla, p. 5. Charles Taylor, in una recensione illuminante del libro di Lilla, sostiene che la visione di Lilla della teologia politica non renda giustizia alle motivazioni della legge naturale, risalenti agli albori del pensiero moderno, che non si appellino direttamente alla rivelazione o alle premesse derivate da essa. Taylor osserva che l’argomentazione di Lilla dipende dalla sua concezione della teologia politica, proposta nel corso del libro, secondo cui una vera politica laica presume una visione meccanicistica del cosmo. Taylor attacca dunque l’affermazione di Lilla che la “grande separazione” abbia avuto una portata molto rilevante. La recensione di Taylor è inclusa in “Immanent Frame,” sponsorizzato dal Social Science Research Council.

¹³ Lilla, pp. 42-45. Lilla osserva che, sebbene il cristianesimo sia “inevitabilmente politico, si rivelò incapace di integrare tale fatto nella teologia cristiana. L’organizzazione politica dell’Europa medievale, in bilico su quell’ambivalenza teologica, si dimostrò ideata in modo tale da esacerbare al massimo grado il conflitto interno ad ogni vita politica... Forse se il cristianesimo avesse avuto percezione di sé per quella religione politica che in effetti era, presentando il papa come un sovrano terreno con piena autorità in questioni laiche, si sarebbe potuto evitare in parte lo spargimento di sangue. Ma vivere da cristiano significa essere nel mondo, includendone anche la dimensione politica, pur senza farne completamente parte. Significa vivere con una falsa consapevolezza.” (p.86) Lilla associa questa instabilità nella teologia politica cristiana alla dialettica tra trascendenza e immanenza che sta al centro dell’incarnazione. Conoscendolo come acuto lettore di Barth, sorprende che Lilla non riesca a comprendere che una tale dialettica debba essere determinata cristologicamente.

collega Dio, l'uomo e il mondo. Egli fu in grado di farlo poiché, anticipando Feuerbach, ebbe la saggezza di tramutare i quesiti su Dio in quesiti sul comportamento umano, di ricondurre quel comportamento ad alcune condizioni psicologiche ed infine di dipingere quelle condizioni come risultati del desiderio, dell'ignoranza e delle contingenze naturali.¹⁴

Per Hobbes gli dei nascono dalla paura della morte, della povertà e delle calamità ed egli non cerca affatto di negare tale paura. La focalizza piuttosto su di un'unica figura, il sovrano. Costui, Hobbes lo chiama "il Dio terreno," potrebbe garantire che i suoi sudditi non temano altri sovrani al di fuori di sé. In tal modo non esisterebbe più tensione tra Chiesa e corona, poiché ora il sovrano assicurerebbe una salvezza dipendente solo dall'obbedienza nei suoi confronti.

Lilla pensa che la grande conquista di Hobbes, questa grande separazione che si rivela cruciale per vivere in un ordinamento democratico libero, sia garantita da tre sviluppi successivi. Il primo è la separazione intellettuale resa possibile dalla rivoluzione scientifica in cui il mondo naturale ormai muto è ormai separato dal suo creatore. Ne consegue che indagare la natura può essere separato dai pensieri su Dio. Secondariamente, la distinzione cruciale tra pubblico e privato si sviluppa relegando in quest'ultimo ambito le convinzioni religiose. Certamente, riconosce Lilla, Hobbes conferiva al sovrano la responsabilità della pubblica devozione, pur tuttavia senza organizzare un'inquisizione per determinare se i cittadini credessero veramente che "Gesù è il Cristo." In terzo luogo, forse meno palese ma altrettanto conseguente, è l'argomentazione di Hobbes per sottrarre l'indagine accademica al controllo ecclesiastico. Uno dei traguardi concreti del progetto di Hobbes consiste, dunque, nel fatto che con lui la teologia diventò, come è poi successo in tempi moderni, solo una tra le molte discipline accademiche relegate alle scuole di teologia.¹⁵

Nonostante si ritenga che Hobbes legittimi una concezione violenta della politica, ovvero dell'esistenza umana come guerra di tutti contro tutti, Lilla sostiene che Hobbes cerchi in effetti di contenere la violenza scatenata dalla teologia politica. Infatti, quando una guerra è combattuta nel nome di Dio non vi sono limiti al massacro per l'entità della

¹⁴ Lilla, p. 88.

¹⁵ Lilla, pp. 89-91.

posta in gioco. Ecco perché in guerra gli esseri umani che credono in Dio commettono azioni che nessun animale commetterebbe. Gli animali uccidono soltanto per nutrirsi e riprodursi, mentre gli uomini combattono per entrare in paradiso.¹⁶ Secondo la lettura di Lilla, Hobbes è il primo grande realista nelle questioni internazionali. Dopo di lui, la guerra trova quanto meno un potenziale argomento per essere limitata, in quanto combattuta per ragioni egoistiche.

Lilla afferma che Locke e Hume produssero versioni più moderate del Leviatano di Hobbes ma che, per questo motivo, rimasero quindi fondamentalmente hobbesiani. Come lui, essi volevano proteggere l'uomo moderno dalla superstizione e dalla violenza associate alla teologia politica sviluppando una mentalità liberale. In particolare, Locke giudicava possibile e necessario liberalizzare il cristianesimo stesso e i frutti di questo processo sono da identificarsi, secondo Lilla, nelle opere di Rousseau, Kant e di liberali protestanti quali Schleiermacher e Troeltsch. Tuttavia Lilla ritiene fallito il tentativo dei liberali protestanti di fondare la religione nell'esperienza umana perché:

Esso non riuscì ad ispirare certezze sulla fede cristiana tra coloro che si professavano cristiani e nemmeno adesione al destino ebreo tra coloro che si professavano ebrei. Una volta che i teologi liberali riuscirono effettivamente a presentare la fede biblica come massima espressione di consapevolezza morale e pre-condizione dell'esistenza moderna, essi non furono tuttavia in grado di spiegare perché uomini e donne moderni debbano considerarsi ancora cristiani ed ebrei, piuttosto che semplicemente uomini e donne moderni.¹⁷

Ecco il dilemma dei cristiani in America. Quando i cristiani cercano di essere “politici” attenendosi alle regole stabilite dalla “grande separazione,” non possono che risultare incomprensibili non soltanto al loro prossimo, ma soprattutto a loro stessi. Credo che questo aspetto aiuti a giustificare il carattere stridente della retorica della destra religiosa in America. Nonostante essa affermi di rappresentare una forma tradizionale di cristianesimo, politicamente la destra religiosa è una forma di liberalismo protestante. La destra religiosa riduce l'una o l'altra fede ad un feticcio, ossia ad una

¹⁶ Lilla, pp. 84-85.

¹⁷ Lilla, p. 248.

spiegazione alternativa dell’espiazione; si pensa che sia l’emblema del cristianesimo ma, così facendo, si gioca al gioco sancito dalla grande separazione, vale a dire che il cristianesimo è diventato sostanzialmente una questione di “fede.”

Eppure i laici in America temono la destra religiosa. Si comportano così perché pensano che l’affermarsi della destra religiosa e l’Islam minaccino la “grande separazione.” Così Lilla chiude il suo libro ricordando a coloro che, come lui, sono legati alla conquista di Hobbes che essi sono l’eccezione e che non possono aspettarsi che altre civiltà seguano il percorso dell’Occidente. Tuttavia, secondo Lilla, l’Occidente ha scelto di proteggere gli individui dal male che possono infliggersi reciprocamente nel nome della religione, garantendo le libertà fondamentali e lasciando i destini spirituali di ciascuna persona nelle sue stesse mani. In breve, noi americani abbiamo scelto di mantenere la nostra “politica all’oscuro della luce della rivelazione. Se vogliamo che il nostro esperimento funzioni, dobbiamo fidare nella nostra lucidità.”¹⁸

Ma l’interpretazione che Lilla dà della grande separazione non spiega come una nazione che si suppone plasmata da Hobbes e Locke sia, particolarmente riguardo alla guerra, una nazione che si percepisce in termini religiosi.¹⁹ Si dice che gli americani siano un segnale di speranza per tutti coloro che richiedono sacrifici per il bene del mondo. In altre parole, Lilla non spiega perché sia così difficile mantenere laici i laici d’America. Una volta relegata la Chiesa all’ambito “privato,” si nota che la nazione stessa adotta il linguaggio della Chiesa. Non sono i cristiani o i musulmani a mettere alla prova la grande separazione, è l’”America” stessa.

Ciò nonostante, l’impressione di Lilla che la conquista di Hobbes possa essere minacciata trova largo consenso in America. Ad esempio, nel suo libro, Education’s End: Why Our Colleges and Universities Have Given Up On the Meaning of Life, Anthony Kronman affronta tematiche molto simili a quelle di Lilla. L’università, così come sostenuto da Lilla, è l’agente essenziale a sostegno della grande separazione. Secondo Kronman, le prime università in America furono certamente plasmate dalla religiosità protestante ma egli sostiene anche che, dopo la guerra civile, quelle stesse università furono organizzate come istituzioni a favore di un modello di vita laico e umanista, al

¹⁸ Lilla, pp. 308-309.

¹⁹ Cfr, ad esempio, Michael Northcott, An Angel Directs the Storm: Apocalyptic Religion and American Empire (London: I.B. Tauris, 2004).

quale gli studenti venivano iniziati attraverso la lettura dei grandi testi della tradizione occidentale. Grazie a quelle letture, gli studenti imparavano "che è possibile investigare il significato della vita in modo risoluto ed organizzato anche dopo che le sue fondamenta religiose sono state messe in dubbio."²⁰

Questa prospettiva fornì le basi a quei rappresentanti delle discipline umanistiche che credevano di avere la competenza e l'autorità per guidare gli studenti in un'indagine disciplinata della condizione umana, facendo così in modo di potersi dedicare alla propria personale ricerca del significato. Secondo questa pedagogia non è possibile asserire una concezione immutabile del fine della vita umana, né un unico corretto stile di vita poiché, secondo Kronman, semplicemente non esiste un "punto di vista sopraelevato dal quale si possa osservare la vita nella sua interezza."²¹ L'umanesimo laico non implica che Dio sia scartato e nemmeno che lo si ritenga irrilevante per la vita, purché tali giudizi restino confinati come prerogative dell'individuo.

Kronman riconosce la morte come la sfida più decisiva che l'umanista laico debba affrontare. "Moriamo tutti, sappiamo con certezza che succederà e ci dobbiamo adattare all'ombra che consapevolezza della morte getta sulle nostre vite per tutto il loro corso."²² Ma allo stesso tempo la morte ci costringe a riconoscere che, qualsiasi significato possa avere la vita, esso dipende da noi. Conseguentemente, la vita per l'umanista laico è una contraddizione di termini, dato che egli cerca di abolire i limiti che danno significato ai suoi desideri, ovvero cerca di prendere il controllo. Tuttavia, nel tentativo di prendere il controllo, egli si rende conto che, senza quegli stessi limiti che prova a scavalcare, il significato che sta cercando non potrebbe esistere.²³

Ricordando molto la visione che Lilla ha di Hobbes, Kronman afferma che la religione, attingendo dalle nostre paure, cerca di farci rivalutare i limiti della vita accettandoli come occasione di gratitudine, invece che di ribellione. Compiaciuti, i laici e cosmopoliti osservatori del successo crescente di questo revival religioso ritengono questo sviluppo superficiale e negligente. Kronman crede che un tale atteggiamento non riesca a riconoscere che il problema non è la morte di Dio ma la morte dell'uomo. È

²⁰ Anthony Kronman, Education's End: Why Our Colleges and Universities Have Given Up On the Meaning of Life (New Haven: Yale University Press, 2007), p. 74.

²¹ Kronman, p. 34.

²² Kronman, p. 76.

²³ Kronman, p. 232.

compito dell'università essere la Chiesa per la rinascita di un umanesimo che sia più onesto e degno di quanto qualunque religione possa offrire.²⁴

La visione dell'umanesimo laico di Kronman presuppone ciò che Lilla chiama la grande separazione, confermandone così la polemica sul fatto che l'università sia l'istituzione cruciale nel sostegno degli ordinamenti sociali liberali. Ciò nonostante, Kronman teme che l'università laica abbia smarrito la via diventando un'università per la ricerca, assediata dalle pretese del politically correct. Sono convinto che le discipline umanistiche abbiano perso la centralità nell'università moderna, ma penso che questa perdita sia dovuta in misura maggiore a quell'umanesimo di cui Kronman si fa portavoce, poiché una volta accettata la "grande separazione," non si può evitare una visione hobbesiana del mondo, ovvero un mondo determinato dalla morte e votato alla sconfitta della morte. In un mondo del genere, l'università non diventa altro che la dimora di tecnologie progettate per incrementare il nostro potere sul destino.

Un mondo del genere, e le università che lo servono, deve entrare in guerra nello sforzo di sconfiggere quelle forze che nel mondo minacciano la nostra sicurezza. Gli americani sono decisi a vivere in un mondo sicuro, a costo di entrare in guerra per renderlo sicuro. Un tale progetto viene spesso giustificato, seguendo l'elenco che Kronman propone, nel nome degli ideali di libertà individuale e tolleranza; del governo democratico; del rispetto dei diritti delle minoranze e più in generale per i diritti umani; della fiducia nei mercati come meccanismo per l'organizzazione della vita economica; dell'accettazione delle verità della scienza moderna e del vasto utilizzo dei prodotti tecnologici come obiettivi cui tutti aspiriamo. Secondo Kronman "essere in aperta opposizione a uno qualunque di questi fattori equivale ad essere un reazionario, uno zelota e un oscurantista che si rifiuta di riconoscere l'autorità morale e intellettuale di questo connubio di istituzioni e idee moderne."²⁵ Non dubito che Kronman creda in ciò che afferma, ma che egli vi creda significa semplicemente che non riesce a vedere ciò che tutto il resto del mondo vede: che questa è un'ideologia per una cultura di morte.

²⁴ Kronman, p. 243. Kronman è risoluto nell'affermare che ogni "religione" ad un certo punto debba esigere un sacrificio dell'intelletto perché la religione, in ultima analisi, sostiene che il solo pensiero non è strumento adeguato ad indagare il senso della vita. Quindi, volendo semplificare, ogni religione deve essere fondamentalista perché le risposte che si prepara a fornire agli interrogativi della vita sono ancorate alle sue convinzioni. (pp. 198-199.) Kronman non fornisce però una adeguata difesa filosofica della sua visione della razionalità.

²⁵ Kronman, pp. 172-173.

Kronman e Lilla sono da encomiare per la volontà di promuovere l'umanesimo laico come progetto morale, educativo e politico. Sembra che essi sostengano semplicemente che l'umanista laico sarà più amante della pace, ma mi risulta difficile trovare delle prove a sostegno di una tale conclusione.

Richiamando l'attenzione su Lilla e Kronman, spero di aver contribuito a farci vedere che se noi, in quanto cristiani, dobbiamo riaffermare la teologia politica richiesta dalla sincerità delle convinzioni cristiane, dovremo necessariamente iniziare facendo teologia senza scusarcene. In particolare, ciò significa che i cristiani devono riproporre la teologia come conoscenza primaria per l'opera di ciascuna università degna di questo nome. Ciò richiederà, quanto meno in America, un rilancio della Chiesa come organizzazione in grado di sfidare la presunzione che lo stato sia l'ente che si occupa della pace. In breve, se l'analisi che ho provato a sviluppare in merito alla diversità americana si avvicina alla verità, dovrebbe emergere chiaramente che l'impegno alla non-violenza cristiana è il presupposto necessario affinché la Chiesa riaffermi la propria rilevanza politica.

Nell'enciclica Veritatis Splendor Giovanni Paolo II evidenziava l'inscindibile legame tra verità e libertà, che se interrotto origina totalitarismo. (99) L'America è una società basata sul presupposto che la libertà debba precedere la verità. Conseguentemente, l'America è considerata l'alternativa al totalitarismo. Tuttavia, se la mia valutazione della diversità americana è esatta, credo che tale presupposto debba essere riesaminato particolarmente alla luce del modo in cui la guerra sostiene la vita politica americana.

A. GHISALBERTI - Grazie professor Hauerwas per questa lezione magistrale, nella quale ci ha proposto una riflessione ampiamente critica. Queste considerazioni sono poste sulla base delle ricerche e delle indagini più recenti, avvenute in America, indagini su temi altamente problematici e decisivi per l'impatto che hanno con i seguenti punti: la nostra riflessione sulla civiltà, il rapporto tra le diverse culture e la politica e, in particolare modo, il rapporto tra la religione cristiana e la politica, e anche i compiti dell'università, ai quali richiama nella parte finale, che in questa sede particolarmente ci interpellano. Non in senso localistico, perché il problema dell'università appartiene a tutta la coscienza civile. Io ho soltanto da apprezzare anche la conclusione che è andata a

toccare il tema particolare del rapporto tra libertà e verità. Questa affermazione finale "l'America è una società basata sul presupposto che la libertà debba preceder la verità" certamente crea delle domande, degli interrogativi, anche perché in filosofia ci poniamo sempre il problema di questo rapporto e tendenzialmente in questa università si persegue una metafisica, dove si ritiene che sia la verità che fonda la libertà e non viceversa, ma senza stabilire delle precedenze assolute perché poi, ragionando e riflettendo sul tema della libertà, si veda quante nervature comuni ci sono tra le due. Mi ha molto colpito come nella riflessione contemporanea americana sia stata creata questa connessione tra temi di questo tipo ed il problema della guerra e della non violenza. La sua conclusione è estremamente aperta e sicuramente suscettibile di una notevole accoglienza e valutazione. La ringrazio ancora tantissimo. Diamo spazio alle domande.

S. HAUERWAS - Tutto ciò sembra un paradosso: un paese che, come ho sostenuto, desidera evitare la realtà della morte, è uno dei paesi che più spesso entra in guerra, uno dei più belligeranti. Se si teme la morte, perché allora si entra in guerra? Si entra in guerra perché si teme la morte, è questo il motivo per cui c'è una guerra. Per questo motivo l'America diventa un esempio chiave dal punto di vista morale. Infatti colui che entra in guerra è pronto a compiere un sacrificio in modo tale che gli altri possano vivere in un ordinamento sociale in cui la morte viene rinnegata. Quindi Lilla ha perfettamente ragione: l'università rappresenta uno dei posti in cui la morte viene rinnegata, nell'interesse della capacità del genere umano di poter sostenere la propria autonomia nei confronti della morte. E' molto interessante il fatto che tutto ciò abbia un effetto sulla formazione che viene impartita ai ministri protestanti. Quando delle persone prendono parte a seminari negli Stati Uniti per studiare, prendere i voti, non possono dire, a distanza di un anno, che non vogliono studiare *Christology*, ma un'altra disciplina. Invece molti di loro lo fanno. Invece se uno studente che studia medicina, a distanza di un anno, dicesse: "Non sono interessato a studiare anatomia quest'anno, sono piuttosto interessato ad altri corsi come psicoterapia", nelle università dove si insegna medicina risponderebbero che non gliene importa niente. Questo è il vero *training* dal punto di vista morale. Come si fa a spiegare questo *gap*? Penso che la differenza possa essere giustificata in modo molto semplice: nessuno ritiene in America che la cattiva formazione

di un prete possa danneggiare la propria salvezza semplicemente perché si crede che non ci sia alcuna posta in gioco quando si parla di salvezza. Invece si ritiene che un medico che riceve una formazione non corretta possa causare molto male. E' questo il motivo per cui negli Stati Uniti le persone danno maggior importanza al proprio dottore che al proprio prete. Se volete sapere cos'è una cultura della morte, ecco questo è proprio il suo aspetto. Significa che la medicina guida la nostra vita, ed è questo il principio che gli Stati Uniti sono determinati a sostenere.

A. GHISALBERTI - Grazie per queste ulteriori riflessioni. Se c'è qualcuno che vuole fare ancora delle osservazioni, visto che c'è l'organizzazione perfetta della traduzione...

DOMANDA - Il professore, alla fine, ha fatto un brevissimo accenno alla necessità di una teologia senza apologia e, visto che questo è un tema che ricorre molto spesso nei suoi studi, volevo chiedere se poteva approfondire questo aspetto. Grazie.

S. HAUERWAS - La migliore teologia per l'apologia è la bellezza della dottrina. Quindi se si cerca di iniziare con il presupposto che il liberalismo protestante cercava di adottare inizialmente, come Karl Barth ha sottolineato, sicuramente si finisce per parlare degli esseri umani urlando, e si confonde tutto ciò con quello che potrebbe essere un dibattito che verte su Dio. Quindi, il compito apologetico non è quello di cercare di incontrare l'umanista laico in sé e per sé, nel suo contesto, ma di dimostrare perché il loro modo di interpretare la vita è incoerente. Questo, appunto, è parte della missione teologica, se vogliamo parlare di apologie va benissimo, ma non confondiamole con quello che è l'obiettivo principale della teologia. Importante è capire come tutto ciò si rapporta all'università. Non stiamo parlando di una mezza teologia che deve essere rappresentata. La teologia deve essere perseguita in un modo che dimostri, ad esempio, che la separazione tra la politica e l'economia è assolutamente distruttiva rispetto a quella che è la vita umana. Il pensiero dominante in America, la metodologia della “scelta razionale” (che deve determinare la razionalità sia da un punto di vista politico che economico), è esattamente il tipo di esemplificazione che rende inevitabile il mondo hobbesiano, che ce lo fa apparire come inevitabile. Il compito della teologia, nell'epoca

moderna è cercare di sfidare questi modelli di pensiero che legittimano lo stato attuale delle cose e ci fanno credere che non c'è quindi alcuna alternativa. Affinché la teologia possa essere portata avanti senza fare apologie non possiamo evitare di essere considerati dei terroristi.

C. FORNASIERI - Adesso la parola al Professor Milbank, che è qui presente con altri colleghi dell'università di Nottingham. Un saluto poi anche agli altri docenti della Cattolica presenti.

J. MILBANK - Grazie per questa presentazione fantastica. Ritengo che l'argomento principale sia un argomento che mi rende sostanzialmente d'accordo con lei. Vorrei però sottolineare che Lilla ovviamente non ha ragione. La guerra parziale o totale è un punto caratteristico di un mondo laico e soprattutto di molti mondi moderni, e infatti confermo tutto ciò. Anche la guerra religiosa molto spesso non è limitata; questo forse è vero solo per la guerra islamica, però non vale per il mondo cristiano. E quindi a fronte dei motivi da lei sottolineati, noi sostituiamo la democrazia con l'eternità. Pertanto la democrazia deve essere difesa a spada tratta, indipendentemente da quale sia la causa per poter quindi sconfiggere la morte. E proprio perché noi non abbiamo mai una democrazia e una libertà perfetta, la democrazia in sé e per sé si sta trasformando attualmente nel totalitarismo. Ed è proprio questo il motivo per cui ci troviamo dinnanzi a questa situazione. Ma - ovviamente sa che ci sarà un "ma" nella mia osservazione - secondo me non si può trarre una conclusione passiva a tutto ciò. Ed è questo il motivo per cui non possiamo trarre conclusioni pacifiste, perché il pacifismo collude con l'americanismo di cui lei ha parlato. Non è un elemento casuale il fatto che il pacifismo americano sia un fenomeno prettamente americano. Questo è ovviamente, in breve, il mio punto di vista per celebrare la vita ad ogni costo. Questo è un aspetto irrealistico, ma anche rifiutare che esistono episodi di guerra anche limitati, è un atteggiamento irrealistico. Questo perché per i cristiani la vita fisica rappresenta un bene limitato, ma è comunque un bene, e quindi, a volte, si deve utilizzare la forza, perché le questioni relative alla nostra salvezza non sono completamente separate, limitate, scisse, rispetto a questa limitazione della vita in sé e per sé.

Ad esempio, è probabile che il cristianesimo in Europa sarebbe scomparso, se non fosse stato per le campagne di Carlo Magno e dei re del tempo. Il motivo per cui essi sono riusciti a sconfiggere i pagani è che sapevano in qualità di cristiani che la fine della guerra rappresentava la pace. Al contrario i pagani ritenevano che si dovesse combattere una guerra senza fine, per lo stesso fine che la guerra in sé e per sé comporta. Questo è il motivo per cui la situazione si è evoluta in questo modo. Senza queste persone, dunque, non saremmo cristiani, attualmente; l'opzione della salvezza non ci sarebbe più concessa oggi.

S. HAUERWAS - Dove cominciare? Beh, devo iniziare con Gesù! Non sono un pacifista perché ritengo che la non violenza funzioni, sia efficace; sono un pacifista perché ritengo che questo sia quanto Gesù ci abbia chiesto di fare. Sono pronto ad abbracciare le diverse considerazioni che John indica, relativamente a come noi siamo cristiani attualmente. Siamo cristiani attualmente perché le persone che hanno combattuto delle guerre in nome del cristianesimo hanno reso possibile tutto ciò. Ma ancora una volta, John, mi sembra di cogliere una grande inevitabilità. Noi cristiani non veniamo definiti come i non violenti, perché noi riteniamo che la non violenza rappresenti una strategia per interpretare il mondo della guerra, ma perché all'interno di un mondo di guerre non riusciamo ad immaginare un altro modo per servire Gesù Cristo. Suppongo quindi che la non violenza cristiana sia un amore forte, terribile, perché potrebbe chiedere a noi di guardare gli innocenti soffrire. Ritengo che questo valga anche per le cosiddette guerre giuste, ma ciò significa altresì che la tipologia di dialettica che John sottolinea (la dialettica, cioè, tra la vita che va vissuta come un bene relativo e il servizio dato al prossimo, che quindi aiuta il prossimo), vuol dire che mentre impariamo ad amare il prossimo come Dio lo ama, anche il prossimo deve essere pronto a morire. Questi sono dei problemi molto profondi e quindi non suppongo in nessun modo che voi sappiate che cosa significhi la pace in un qualsiasi momento. Quindi l'idea che voi, in qualità di pacifisti, sappiate che cosa significhi evitare la violenza, sarebbe semplicemente una falsa pretesa accampata. Come vi è la capacità da parte vostra di riconoscere che già siete posseduti dalla violenza, in un modo difficilmente descrivibile, direi che ugualmente la dichiarazione della non violenza cristiana rappresenta un impegno per non ammettere che le nostre credenze, sul fatto che

la violenza sia inevitabile, possano fare parte della nostra vita. Ritengo, dunque, che tutto ciò sia possibile, considerando non solo le persone belligeranti come le uniche persone che di fatto possono commettere violenza, ma anche le persone impegnate nella non violenza cristiana, che obbediscono e servono Cristo, possono comunque commettere alcune forme di violenza. Ma devo dire che noi in America siamo ancora ben lontani da questo scenario. In qualità di cristiano americano, il mio compito è semplicemente di cercare di aiutare i cristiani americani ad iniziare a riconoscere che noi abbiamo un problema rispetto alla guerra. Quando George Bush a distanza di due giorni dall'11 Settembre 2001 ha sottolineato, per rincuorare gli americani: «Siamo in guerra!» - e questo è un segnale che rincuora - i cristiani in America hanno presupposto che quel "noi" intendesse "noi" come nazione. Come creare, quindi, uno spazio, in America, per poter iniziare ad avviare quelle riflessioni che secondo Milbank sono necessarie? Ecco: questo rappresenta una sfida interessante; quindi il fatto che si desideri che io accetti, aiuta molto, se questo è il nostro obiettivo.

A. GHISALBERTI - Abbiamo poco tempo perché il professore ha di nuovo l'aereo.

DOMANDA - Lei forse sta ignorando la realtà del potere. Da parte cattolica c'è l'idea che se il cristianesimo non ha la meglio, qualcosa di diverso rispetto al cristianesimo prenderà il suo posto. I protestanti ritengono che questo possa essere un problema, e questo chiaramente viene interpretato male, se viene letto come una volontà di rifiutare il potere stesso. Il cristianesimo protestante non può attaccare il potere delle sette, demoniaco. Il mondo invece si è trasformato in qualcosa contro cui si è combattuto per tempo, al quale si doveva resistere in passato. Quindi, per certi versi, non c'è la necessità di essere più cattolico nel tuo approccio al potere?

S. HAUERWAS - Beh, in America vengo definito un tribalista di setta, per così dire, perché si ritiene che io chieda ai cristiani americani di cedere nei confronti del potere, di smettere il proprio potere; ma facendo così non mi sto ritraendo dal potere. Potrei benissimo farlo, ma non ci sarebbe posto per occupare altre posizioni. Quindi voglio governare, sono un teocrata da questo punto di vista. È però difficile avere il potere,

governare, quando si è impegnati con i principi della non violenza cristiana, perché comunque la strada porta alla persuasione, sempre e comunque. Ma questo non significa che io voglia ritrarmi e concedere spazio e terreno ad altri. Personalmente non sono molto bravo a fare tutto ciò, ma non vedo nemmeno i motivi per cui un cristiano non potrebbe essere definito, ad esempio, il sindaco di una cittadina della Carolina del Nord. E se fosse chiamato a diventare sindaco di una cittadina della Carolina del Nord, allora spero che questa persona si impegni duramente per creare delle condizioni in cui l'esercizio del potere da parte della polizia possa far sì che ci siano delle persone che possono essere chiamati poliziotti, che non dovrebbero andare in giro portando delle armi. Quindi ritengo che noi dobbiamo pensare a quale dovrebbe essere la condizione del potere. Io penso che sia molto interessante chiedere quali sono le condizioni economiche, che creano un mondo in cui i poliziotti vengono assunti per mantenere la realtà della criminalità distante dalla borghesia. Porre delle domande rispetto a quello che è il potere della polizia può darvi un giudizio chiaro sul mondo all'interno del quale ci troviamo.

A. GHISALBERTI - Purtroppo non abbiamo altro tempo perché il professore ha l'aereo. Ringrazio il professor Hauerwas, il Centro Culturale e il professor Milbank. Arrivederci.