

Le radici giudaico-cristiane di alcuni valori fondamentali della cultura europea

Forlì, 09.03.2011

Introduzione

È opportuno delimitare preliminarmente l'oggetto di questa relazione per evitare equivoci. La tesi di fondo è che nella cultura europea siano operativi dei valori basilari alla cui formulazione ha contribuito *anche* il cristianesimo. Mi sembra che un brevissimo passaggio del discorso tenuto da Benedetto XVI il 24 marzo 2007 ai partecipanti a un Convegno sui cinquant'anni del "Trattato di Roma" inquadri esattamente la questione che vorrei illustrare, quando definisce l'identità europea «un'identità costituita da un insieme di valori universali, che il Cristianesimo ha contribuito a forgiare».

Non entro quindi nelle vicende storiche, spesso controverse, che hanno per protagoniste le Chiese cristiane in relazione con gli Stati e con le altre comunità religiose. Il bilancio storico del resto, come sappiamo, è sempre aperto e complesso, fatto di luci e ombre: e sarebbe fuorviante sia l'ottica del fondamentalismo cristiano che adottasse un'apologetica senza sfumature su tutta la storia della Chiesa – Giovanni Paolo, con le "richieste di perdono" per gli errori storici della Chiesa, era su un'altra linea – sia l'ottica del fondamentalismo laicista che esprimesse una condanna generalizzata di ogni azione e decisione delle Chiese cristiane, disconoscendone gli apporti costruttivi. Ma non è, appunto, questa la problematica che intendo trattare: qualche aspetto emergerà nella tavola rotonda di mercoledì prossimo.

Nemmeno intendo attirare l'attenzione e la discussione sulle tracce – evidenti – del cristianesimo nell'arte, nell'architettura, nella filosofia, nella letteratura, ecc., che sono disseminate nelle città e nelle strade d'Europa;¹ anche se sarebbe interessante – ma richiederebbe altre competenze – non solo recensire queste tracce, ma anche mostrare come si siano spesso intrecciate ad altre tradizioni ed abbiano prodotto risultati di grande importanza per la cultura europea: come, per fare solo un paio di esempi, l'arte mozarabica in Spagna e il fitto dialogo filosofico intessuto da San Tommaso d'Acquino con i filosofi arabi Avicenna e Averroè, vissuti rispettivamente due secoli e un secolo prima.

Neppure entro direttamente nel dibattito sulla "radici cristiane dell'Europa", svoltosi con toni anche molto accesi nella fase finale dell'elaborazione della Costituzione europea. La diatriba si concentrava formalmente sull'inserimento della menzione delle radici "cristiane" o "giudaico-cristiane" nel preambolo della Costituzione: e questo obiettivo – ottenere o evitare tale menzione – impedì un dibattito approfondito, concentrando spesso l'attenzione su ragioni estrinseche di opportunità² e facendo perdere un'utile occasione per scandagliare – e quindi

¹ Cf. M. D'ERME, «L'Europa o è cristiana o non è Europa: i segni concreti originati dalle radici cristiane», in *L'Osservatore Romano*, del 10 settembre 2003.

² Cf. l'utile panoramica, a molte voci eterogenee, riportata in: AAVV, *Le radici giudaico-cristiane nella costituzione europea?*, Rubbettino, Catanzaro 2004, pp. 98. Nella medesima pubblicazione, di fronte alla mancata menzione delle radici giudaico-cristiane nella Costituzione, vengono ospitate le due opinioni contrarie. Posizioni *favorevoli* alla menzione: a) «In pratica i valori della Cristianità, limpidamente espressi da quel "ama il prossimo tuo come te stesso", hanno lasciato il posto al generoso accoglimento di tutti i valori delle diverse chiese e quindi di quelle musulmane, etimologicamente "i sottomessi a Dio". Bene, anzi male: non è questo un guasto logico? Reprimere il riferimento alle nostre radici cristiane, che non solo non riconoscono un popolo di "eletti", ma anzi di ispirano ad un pensiero di "amore verso il prossimo", di solidarietà, di accoglimento delle diverse religioni è sacrificare la storia dei nostri padri all'altare non del laicismo, ma del qualunqueismo religioso» (F. BORGHESE, «I valori occidentali della Cristianità sono un

meglio comprendere – alcuni valori fondamentali sui quali si edifica la cultura europea, condivisi spesso al di là delle diverse opinioni politiche, filosofiche e religiose.

Di quali valori fondamentali si tratta? Li desumo dalla stessa *Costituzione* europea – come sappiamo bocciata a causa del “no” di Francia e Olanda –³ che così li elencava all’art. I-2: «rispetto della dignità umana, della libertà, della democrazia, dell’uguaglianza, dello stato di diritto e del rispetto dei diritti umani, ivi compresi i diritti degli appartenenti alle minoranze». Il mio intento è semplicemente di illustrare – sebbene in maniera sintetica e quasi “per campione” – l’apporto decisivo del giudaismo e del cristianesimo alla formulazione di questi valori ora universalmente condivisi in Europa⁴ e non solo.

Cercherò di metterne in luce i fondamenti biblico-teologici, tenendo ben presente che questi valori, pur essendosi forgiati anche con il contributo cristiano, si sono sviluppati e affermati *talvolta* senza il sostegno delle Chiese cristiane o addirittura a fronte di una loro opposizione teorica e pratica. Questo fenomeno corrisponde, in termini teologici, alla superiorità della Parola di Dio rispetto alla Chiesa che pure la recepisce e la predica. L’annuncio del Vangelo mette in moto dei processi di recezione, assimilazione e traduzione – in prassi, istituzioni, leggi, convinzioni – che superano lo stesso annunciatore e innescano delle dinamiche che ad un certo

patrimonio comune europeo o un vincolo allo sviluppo sociale interno?», in *Ivi*, p. 19; analogamente anche F. TUFARELLI, «Il dibattito in Convenzione fra radici cristiane e status delle Chiese», in *Ivi*, pp. 87-92). b) Ha vinto il laicismo, favorendo una «dimensione afasica, destinata a esistere soltanto per la politica del breve periodo» (F. CLEMENTI, «La Costituzione europea: vittima di (anti-storiche) “guerre di religione”», in *Ivi*, p. 33). c) «Gli Eurovalori dell’Unione non potranno poggiare su solido fondamento se dal dibattito in seno alle opinioni pubbliche ed alle istituzioni non emergerà chiaro un innesto sulle radici giudaico-cristiane d’Europa» (F. EICHBERG, «Eurovalori: il dibattito sulle radici giudaico-cristiane», in *Ivi*, pp. 43-48). Posizioni *contrarie* alla menzione: a) è meglio non citare le radici cristiane, se si tratta di un cristianesimo che ha smesso di scandalizzare e si è accomodato al capitalismo, come quello attuale (cf. P.P. BUCALO, «Trattato costituzionale europeo: ma di quale cristianesimo stiamo parlando?», in *Ivi*, pp. 21-23). b) È stato meglio non inserire le radici cristiane, perché ormai erano diventate il vessillo di una parte contro l’altra, contraddicendo lo stesso messaggio cristiano di dialogo e apertura (così argomenta G. BUSIA, «Piuttosto che generare divisioni e incomprensioni è meglio rinunciare alle “radici cristiane”», in *Ivi*, pp. 25-29. In modo simile, in riferimento soprattutto al possibile ingresso della Turchia e più in generale al mondo islamico, ragiona A. STERPA, in «Stati Uniti d’Europa. Laici o pluriconfessionali?», in *Ivi*, pp. 75-86). c) Il genere Costituzione non comporta la menzione di valori e di tradizioni specifiche, ma deve anzi lasciare aperte le porte a cambiamenti anche molto marcati (cf. S. DA EMPOLI, «Un “no” liberale alle “radici cristiane” nel Trattato costituzionale europeo», in *Ivi*, pp. 35-41).

³ Il mancato inserimento delle “radici cristiane” nel preambolo della Costituzione aveva destato in qualcuno il timore che l’opinione pubblica delle nazioni che si erano dichiarate a favore di tale inserimento – specialmente Italia, Germania e Polonia – avrebbero votato contro la Costituzione, bloccandone di fatto l’*iter*, che richiedeva approvazione da parte di tutti i paesi europei. Paradossalmente, invece, l’*iter* si bloccò per il voto contrario della Francia, che si era dichiarata contro la menzione delle radici cristiane (*referendum* del 29 maggio 2005), seguita a ruota dai Paesi Bassi (*referendum* del 1 giugno 2005), mentre Italia e Germania avevano ratificato la Costituzione con votazioni parlamentari quasi unanimi (l’Italia il 25 maggio 2005 e nelle stesse settimane la Germania).

⁴ In quest’ottica mi sembrano pienamente condivisibili queste affermazioni: «Se si vuole parlare di radici dell’Europa, non si può disconoscere il ruolo fondamentale giocato dal cristianesimo. Anche se non da solo, è, comunque, l’elemento che, attraverso il suo sistema di valori, la sua visione della società e anche la sua struttura organizzativa, maggiormente caratterizza la storia, la società e la cultura di quei territori che noi chiamiamo Europa» (L. FACCIOLI PINTOZZI e C. ZAGARI, «Il dibattito sulla religione all’interno della convenzione sul futuro dell’Unione Europea», in *Ivi*, pp. 50-51). Così come sono pienamente da sottoscrivere queste osservazioni: «L’eredità cristiana è (...) quella di un grande catalogo di valori – la centralità della persona e il rispetto della sua dignità, i diritti naturali, il pluralismo delle espressioni sociali, la sussidiarietà e la solidarietà – che unisce l’Europa da Oriente a Occidente e appartiene a tutta la cultura europea, anche a quella laica» (G. ROMA, «Le radici cristiane nella Costituzione europea. Per una conciliazione fra spirituale e temporale», in *Ivi*, pp. 63-64).

punto possono essere anche “indipendenti” da chi aveva avviato quel processo. Così si spiega, ad esempio, la progressiva “secolarizzazione” o “laicizzazione” di quei valori di dignità umana, democrazia, uguaglianza e rispetto delle diversità, alla cui formulazione ha contribuito in modo spesso determinante la diffusione del Vangelo. Una cultura che è stata permeata a fondo da alcuni principi evangelici, i quali abbiano generato prassi, riflessioni e leggi, “non può non dirsi cristiana” – secondo la formulazione di Benedetto Croce – anche se poi quei valori si sono sviluppati in maniera autonoma e sono divenuti patrimonio di tutti. Il riconoscimento universale di quei valori è stato raggiunto con il loro progressivo sganciamento da una tradizione specifica – come quella cristiana – ma la radice di quell’universalità era già presente, come cercherò di evidenziare, nel punto di partenza evangelico.

Un’ultima osservazione introduttiva. Quando si parla dell’apporto “giudaico-cristiano” – è più esatta questa formulazione rispetto a quella di “cristiano” – si intende ovviamente il fondamento biblico, comune in parte ad entrambi i soggetti, ma anche la propagazione di alcuni grandi valori da parte delle due tradizioni religiose lungo la storia. Ora, sia la Scrittura che la tradizione giudaica e cristiana si presentano di principio – sebbene poi questo principio sia stato a volte contraddetti dai fatti – come realtà “inclusive” e non “esclusive”. La Bibbia degli ebrei è scritta in lingua ebraica, con qualche pagina aramaica, ma è stata tradotta prima dell’era cristiana in lingua greca (la famosa traduzione detta “dei Settanta”: dal III al II sec. a.C.): e questo anche perché le comunità ebraiche erano diffuse in tutte le grandi città dell’impero romano, dove gli ebrei della “diaspora” avevano sinagoghe, si incontravano tra di loro, pregavano e leggevano la Scrittura; la traduzione greca nella lingua comune a tutto l’Impero – la *koiné* – permetteva dunque di comprendere meglio la Bibbia; ma rappresentava nel contempo un esempio di “interculturalità”, perché la traduzione di parole ebraiche in greco comportava anche – come è ovvio – un’interpretazione che si avvaleva di concetti già presenti nella cultura greca. Un solo esempio, che impegnò a fondo anche Goethe all’inizio del *Faust* (cf. I,1118-1237): il concetto di *Logos*. Per dire “parola”, l’ebraico utilizza il termine “Dabar”, che ha una gamma di significati così ampia da comprendere – anche nell’ebraico moderno – non solo un parola pronunciata, ma anche un fatto, un avvenimento e persino un oggetto. I traduttori greci della Bibbia scelsero prevalentemente di tradurre con “Logos”, termine che però aveva già una sua tradizione nella cultura ellenistica, venendo ad indicare anche l’armonia divina universale della natura, tale che appunto la natura non è caos ma cosmo, ordine. Quando l’evangelista Giovanni, nel suo Prologo, chiama “Logos” il Cristo e lo dice “Logos fatto carne”, raccoglie sia l’eredità ebraica, con la sua concretezza, sia quella greca, con la sua idea di armonia. Se il “Logos” dei “Settanta” era già una sintesi tra mondo ebraico e mondo greco, quello di Giovanni è una sintesi tra i due mondi precedenti e quello cristiano. Un solo esempio – ma ovviamente ce ne sarebbero tanti – per indicare il carattere comprensivo, aperto e inclusivo della tradizione giudaico-cristiana già a partire dalle sacre Scritture.

Procedo ora cercando di mettere in luce il contributo giudaico-cristiano relativo a quattro grandi valori. Il primo è previo a tutti gli altri e in un certo senso li contiene ed è il valore della “dignità umana”. Gli altri tre si innestano nel primo e ne sono come delle specificazioni e delle traduzioni concrete: i valori della “persona”, della democrazia e della laicità.

1) Il valore basilare della “dignità umana”

Il concetto di “dignità umana” è entrato praticamente in tutte le Costituzioni ispirate – nella loro redazione o riformulazione – alle idee entrate nella *Dichiarazione Universale dei Diritti dell’Uomo* del 1948. Per cogliere l’apporto giudaico-cristiano alla formazione di questo concetto occorre ricordare le due verità di fede della creazione e della redenzione.

L'idea di una fondamentale uguaglianza tra gli uomini, che precede ed è più importante delle loro diversità, suppone ovviamente che si adotti l'idea di "umanità", cioè l'attribuzione della caratteristica "umana" ad esseri di razze e culture diverse. Non è un'attribuzione scontata. Come documenta molto approfonditamente L. Dumont, nel suo volume *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, nel mondo antico e moderno si confrontano a questo proposito due grandi impostazioni: quella egualitaria e quella gerarchica. La più antica è quella gerarchica, diffusa fin dal terzo millennio a.C. nell'area asiatica, dove ha impregnato l'induismo e – per certi aspetti – il confucianesimo ed altre religioni orientali. L'idea gerarchica si basa sulla convinzione di una radicale e originaria disuguaglianza tra gli esseri appartenenti alla specie umana: il sistema castale considera solo alcuni – quelli appartenenti alle quattro caste superiori – titolari di pieni diritti, dunque davvero e pienamente "uomini"; coloro che appartengono a caste inferiori o sono fuori-casta possiedono diritti molto ridotti o ne sono privi. Il sistema castale, nonostante la moderna Costituzione indiana abbia adottato la visione egualitaria occidentale, rimane vivo nelle legislazioni dei singoli stati dell'India, che mantengono una grande autonomia specialmente per quanto riguarda il diritto matrimoniale e patrimoniale, ossia gran parte del diritto civile. Sulla concezione gerarchica dunque non incide l'idea di "una umanità" – considerata un'astrazione – bensì l'idea di un ordine tra esseri subordinati: e sarebbe, in quest'ottica, un'ingiustizia considerare uguali esseri radicalmente diseguali. Di qui la perdurante resistenza di alcuni grandi Stati asiatici, tra i quali il gigante cinese, al riconoscimento dei diritti umani così come sono stati codificati nella *Dichiarazione Universale* del 1948: di fatto l'universalità di questa *Dichiarazione*, enunciata sia nel *Preambolo* che nell'art. 55, è un desiderio ma non una realtà effettiva. Oltre ad alcuni grandi Stati asiatici, anche alcuni Stati musulmani – come dice un commentatore – «hanno continuato a vedere nella *Dichiarazione* universale un breviario dei valori occidentali che un moderno colonialismo vorrebbe imporre loro»;⁵ questa critica nasce sia dal timore che la sottolineatura dell'uguale dignità di tutti gli esseri umani costituisca un tentativo di omologare ideologicamente i popoli, le razze e culture a danno dei valori ancestrali non occidentali e sia dalla constatazione della maggiore importanza che nella *Dichiarazione* rivestono i diritti individuali (civili e politici) rispetto a quelli collettivi (economici, sociali e culturali). È appena il caso di ricordare che una deriva estrema della concezione gerarchica è quella "razzista", che contempla l'esistenza di diversi ceppi umani ma non di "una" umanità, ed attribuisce pienezza di diritti solo ad una razza – nella drammatica versione nazista del razzismo, solo alla razza ariana.

L'idea egualitaria, a differenza di quella gerarchica, adotta come punto di partenza l'uguaglianza di base degli esseri umani, uniti dall'appartenenza ad un'"unica" famiglia. In quest'ottica l'uguaglianza viene prima delle diversità e il concetto di "dignità" è riferito all'uguaglianza di base e non alle diversità successive. Da dove nasce questa concezione? Vi è certamente una radice greca: il progressivo guadagno filosofico – in tensione con il mondo mitologico – dell'idea di "una" divinità che regge tutto il mondo, ebbe riflessi sulla concezione unitaria dell'umanità: pensiamo solo all'elaborazione di Platone, di Aristotele e degli Stoici. Come vedremo tra poco, in realtà prima dello stoicismo i filosofi greci coniugarono l'egualitarismo con la visione gerarchica: e tuttavia realizzarono un grande passo in avanti rispetto alla visione politestica. Ma vi è soprattutto, alla base della concezione egualitaria, una radice biblica. Il dogma ebraico della creazione del mondo da parte di un Dio unico, "creatore del cielo e della terra", creatore dell'uomo e della donna definiti "immagine e somiglianza" di Dio stesso (cf. Gen 1,27-27), fonda la radicale uguaglianza degli esseri umani e la loro basilare dignità. Le prime due pagine della Bibbia, confermate poi ripetutamente da altre, sono una vera

⁵ P. TEXIER, «Diritti fondamentali: una lotta sempre aperta», in AAVV, *Stato del mondo*, Il Saggiatore, Milano 1996, p. 38.

e propria svolta epocale nella storia del pensiero umano. Il cristianesimo assunse questa concezione – le Scritture ebraiche sono per i cristiani sostanzialmente l’Antico Testamento – e la completò con l’idea della redenzione universale: il Figlio di Dio si fa uomo, prendendo la natura umana, e la salva “dal di dentro”. È l’applicazione del concetto di natura/*physis* alla carne di Cristo a dare ulteriore fondamento all’idea di “una” natura umana, che è stata assunta dal Figlio di Dio: non si è incarnato in una categoria speciale di uomini, ma nell’umanità stessa: e questa intera umanità – prima di ogni differenza razziale, sessuale e sociale – è destinataria della salvezza. Il dogma della redenzione universale è alla base del Credo cristiano. In virtù dei dogmi della creazione e della redenzione, sia l’ebraismo che il cristianesimo hanno sempre mantenuto – anche nei periodi delle guerre di religione – la convinzione che la salvezza di Dio può raggiungere tutti gli esseri umani, anche quelli che non aderiscono alle loro tradizioni religiose. Nel mondo ebraico esiste in particolare lo strumento dei “precetti noachidi”, ossia dei comandamenti dati da Dio a Noè: una sorta di “legge naturale”, che consiste nella proibizione della bestemmia, dell’idolatria, dell’omicidio, del furto, dell’immoralità; prescrive inoltre la costituzione di tribunali e vieta di nutrirsi di animali vivi. Mentre gli ebrei sono tenuti ad osservare i comandamenti dati a Mosé, per tutti gli altri uomini valgono quelli dati a Noé, che in buona parte coincidono.⁶ E nel mondo cristiano esiste in particolare lo strumento dei “semi del Verbo” e dell’azione universale dello Spirito Santo, ossia la convinzione che Dio sparga germi di verità e di salvezza dovunque, anche al di fuori dei confini visibili della Chiesa, in modo che ciascun essere umano possa raggiungere la salvezza aderendo sinceramente a quella che ritiene in coscienza essere la verità.⁷

2) Il valore della “persona”

Una delle operazioni spesso inconsciamente compiute è l’identificazione tra “essere umano” e “persona”, che noi utilizziamo di solito come sinonimi. Questa identificazione in realtà vale solo per l’Occidente, perché l’Oriente non ha il corrispettivo di “persona”. Infatti questa nozione è stata elaborata, a seguito della tradizione biblica, dalla teologia del IV-V secolo ed ha costituito la versione linguistica più eloquente dell’idea della “dignità umana”. Con la nozione di “persona”, infatti, il cristianesimo ha intrecciato nella nozione di “essere umano” due dimensioni diverse: l’idea di “individuo” e quella di “relazione”. La persona, allora, è l’essere umano dotato individualmente delle caratteristiche proprie della specie umana, almeno in senso potenziale, ossia l’intelletto e la libera volontà; ma è nello stesso tempo l’essere umano “in relazione”, poiché nella concezione biblica l’uomo non è fatto per restare solo, ma per costituire una coppia (“maschio e femmina li creò”: Gen 1,27) e per dare vita ad una società, sia in senso verticale (“siate fecondi e moltiplicatevi”: Gen 1,22), sia in senso orizzontale (le tribù, le città, ecc.: cf. Gen 4ss.).

La nozione di “persona” comprende quindi due dimensioni spesso difficili da comporre: quella individuale e quella sociale; così difficile che – come sopra accennato – ancora oggi tra le diverse culture e i diversi Stati non c’è accordo su come rapportare i diritti che provengono da queste due dimensioni, quelli appunto individuali e quelli sociali. Come scrive l’economista Stefano Zamagni: «È proprio grazie alla nozione di persona che la cultura europea è riuscita a realizzare l’incontro tra individuo e società, categorie, queste, che di per sé sono conflittuali».⁸ Ma da dove proviene la nozione di “persona”?

⁶ Cf. J. GRUNEWALD, *Chalom, Jésus! Lettre d’un rabbin d’aujourd’hui au rabbi de Nazareth*, Albin Michel, Paris 2000, pp. 165-167.

⁷ Basterà qui citare il n. 16 della Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II.

⁸ S. ZAMAGNI, «A proposito delle radici dell’identità europea. Una prospettiva economica di sguardo», in A. OLMÍ (ed.), *L’eredità dell’Occidente. Cristianesimo, Europa, Nuovi mondi*, Nerbini, Loreto 2010, p. 99.

La parola “persona” in latino indicava la “maschera” che gli attori mettevano a teatro, per un doppio scopo: farsi riconoscere come personaggi attraverso la caratterizzazione di solito caricaturale di una maschera – in modo che il pubblico capisse se era entrato in scena il servo furbo o il padrone tonto, la matrona gelosa o la cortigiana – e farsi sentire anche da lontano, poiché all’altezza della bocca la maschera si apriva in una sorta di piccolo megafono, attraverso cui la voce dell’attore “risuonava”, in latino “personabat”. In greco questa maschera si chiamava “pròsopon” e fu proprio in ambito greco che il termine venne utilizzato nella teologia, in riferimento sia alla Trinità che a Cristo. Quando si trattò di definire le relazioni tra il Padre, il Figlio e lo Spirito – se erano tre esseri uguali oppure subordinati l’uno all’altro – il concetto di “persona”, che conteneva così marcatamente l’idea di un ruolo, di un’identità, venne utilizzato per tutti e tre (con qualche cautela: Agostino non lo usa volentieri, per il pericolo di “modalismo”) e finì per indicare l’identità propria di ciascuno dei tre. “Persona” – che poi in greco venne reso anche con “hypostasis” – era dunque nella teologia trinitaria il termine che sottolineava l’identità: mentre per evidenziare l’unità delle tre Persone si utilizzò la nozione di “natura”/physis. Quando poi si trattò di definire meglio una delle tre Persone, quella di Cristo, per domandarsi in che modo vi si rapportavano umano e divino di fronte alle diverse impostazioni si scelse la formula “una Persona in due nature”, dove le due nature sono appunto quella umana e quella divina. Applicata dunque a Cristo, la nozione di “persona” indica piuttosto la “relazione”, il rapporto tra le due nature. Dalla teologia trinitaria dunque emerse la “persona” come individuo e dalla cristologia la persona come “relazione”. Trasferita poi sull’essere umano, in quanto “immagine e somiglianza di Dio” (cf. Gen 1,26-27), l’idea di “persona” assunse, come ho detto, entrambe le valenze.

Mi sembra difficile negare che «in Europa è proprio la tradizione cristiana ad avere, nel tempo, maturato una sempre maggiore sensibilità nei confronti della persona».⁹ Il riscontro si può facilmente ottenere notando che nei paesi in cui si manifesta più evidente il fenomeno della “scristianizzazione” si riscontra oggi la tendenza a scorporare il concetto di “persona” da quello di “essere umano”: o individuando degli esseri umani che non hanno ancora o non hanno più la dignità di “persona”, oppure trasferendo sugli animali alcuni diritti fino ad oggi riconosciuti alle “persone” umane. Non mi avventuro ovviamente nella valutazione di queste tendenze, ma le registro solo per sottolineare la stretta relazione fra la tradizione giudaico-cristiana e la nozione occidentale di “persona” umana, che ha di fatto saputo custodire il grande valore della “dignità umana”.

3) Il valore della “democrazia”

La democrazia rappresenta la migliore sintesi finora conosciuta tra i diritti individuali, basati sulla libertà, e i diritti sociali, basati sulla giustizia: due aspetti – l’ho ricordato poco sopra – non sempre facili da comporre, come dimostra la contrapposizione tra liberismo-capitalismo e collettivismo-comunismo. Il guadagno europeo più significativo di questa sintesi è il concetto di *Welfare State* o stato sociale.¹⁰

Per mettere in luce l’apporto giudaico-cristiano a questo grande valore che è la forma di convivenza democratica – supposto quanto detto finora sulla dignità umana, base di ogni autentica democrazia, è utile prendere le mosse dalla democrazia ateniese. La prima idea democratica in senso moderno è infatti da individuare nella *Grecia antica*, e precisamente

⁹ F. ARCELLI, «L’Europa di domani e le sue radici. Valore e importanza di un richiamo alla tradizione cristiana», in AAVV, *Le radici giudaico-cristiane nella costituzione europea?*, Rubbettino, Catanzaro 2004, p. 13.

¹⁰ Cf. S. ZAMAGNI, «A proposito delle radici dell’identità europea. Una prospettiva economica di sguardo», *art. cit.*, pp. 194-195.

nell'esperienza ateniese del V secolo a.C.: una sorta di "democrazia elettiva" con una germinale divisione tra i poteri legislativo-giudiziario da una parte (la *Ekklesia*)¹¹ ed esecutivo dall'altra (la *Boulé*). Il contesto e le modalità, tuttavia, differiscono profondamente da quella che sarà la democrazia moderna, tanto da rendere in realtà piuttosto debole il concetto stesso di "democrazia" e avvicinarlo di più alla moderna "oligarchia": ad Atene, infatti, solo i cittadini maschi, ossia una piccola percentuale della popolazione adulta, godevano di diritti di partecipazione alla vita politica, mentre gli schiavi, gli stranieri e le donne ne rimanevano esclusi. Mancava quindi quell'idea basilare della "pari dignità" tra gli *tutti* gli esseri umani, senza la quale la democrazia moderna non sarebbe sorta. L'apporto giudaico-cristiano, sopra evidenziato, al guadagno del valore universale della "dignità umana", fu nel contempo un apporto essenziale all'idea democratica della convivenza civile, sebbene le Chiese cristiane abbiano faticato molto a riconoscere le moderne democrazie. Avrebbero avuto gli strumenti per farlo, poiché esistevano delle prassi ecclesiali di partecipazione "democratica" – almeno in senso ateniese – alla conduzione delle comunità: così il monachesimo introdusse la prassi dell'elezione dell'abate attraverso una votazione a maggioranza; dall'XI sec. la Chiesa occidentale trasferì questa prassi nell'elezione del papa e dal XIII sec. francescani e domenicani la adottarono nell'elezione dei loro superiori. Prevalse tuttavia, di fronte al sorgere delle democrazie nel XVIII sec., un atteggiamento di rifiuto e chiusura, motivato in parte dalla dichiarata ostilità iniziale dei fautori di queste democrazie.

Credo che si possa individuare, nel cristianesimo dei primi secoli, un'esperienza di "fraternità" particolarmente significativa per la formazione di quei valori di rispetto dell'altro e accoglienza della diversità che – superando a poco a poco i limiti dell'idea democratica greca – confluiranno nel moderno concetto di democrazia. Vale quindi la pena soffermarsi su questa esperienza, che sta sotto ad una sorprendente affermazione di San Paolo in Gal 3,27-28: "quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù" (cf. anche 1 Cor 12,13; Col 3,11). Qui egli fissa una dignità di base, nei battezzati, che viene prima delle tre diversità fondamentali: quella etnica (giudei/greci), quella sociale (schiavi/liberi), quella sessuale (uomo/donna). Quando si è inseriti in Cristo attraverso il battesimo – così ragiona l'Apostolo – si partecipa di una tale "unità" e "dignità" che ogni differenza diventa secondaria.

Ma non sembra che Paolo fosse pienamente coerente, nella pratica, con questa enunciazione teorica. Dice che non c'è più giudeo né greco, ma fissa comunque una gerarchia nell'ordine della salvezza: il giudeo prima, poi il greco (cf. Rom 1,16); e a certi costumi dei pagani riserva parole di fuoco (cf. Rom 1,21-32). Dice che non c'è più schiavo né libero, ma quando lo schiavo cristiano Onesimo fugge dal suo padrone Filemone, lui pure cristiano, e si rifugia da Paolo, questi anziché approfittarne per scrivere un manifesto contro la schiavitù, lo rimanda al suo padrone (cf. Filem). Dice che non c'è più uomo né donna, ma quando parla del matrimonio raccomanda alle moglie di stare sottomesse ai mariti (cf. Ef 5, 22-24). Come mai? Perché Paolo si muove nella dinamica innescata dal cristianesimo, che non è quella della rivoluzione delle strutture ma quella della conversione delle relazioni. Uno degli aspetti più sicuri della predicazione di Gesù, dal punto di vista storico, è l'appello alla conversione del cuore, convinto che non dall'esterno viene il bene o il male, ma dal cuore dell'uomo nasce ogni decisione buona o cattiva (cf. Mc 7,14-23) e che quindi si deve partire dalla conversione del cuore (cf. Mt 4,17), ossia dalle relazioni prossime, per cambiare gradualmente anche le strutture ingiuste. Nel cristianesimo vige la convinzione che l'abbattimento di ingiuste strutture senza un cambiamento del cuore finisce per lasciare spazio, prima o poi, ad altre ingiuste strutture, perché l'uomo

¹¹ Cf. l'ottima descrizione dell'*ekklesia* greca e del suo funzionamento in D. KAGAN, *Pericle di Atene e la nascita della democrazia*, CDE, Milano 1991, pp. 64-69.

rimane sempre quello. Se invece cambia l'interiorità e mutano le relazioni, allora – gradualmente – ci si rende conto anche dell'ingiustizia di certe strutture, che verranno a decadere o potranno essere abbattute con successo.

Tenuto conto di questo, il comportamento di Paolo non appare così incoerente: egli mantiene la distinzione tra giudei e pagani, ma apre anche a questi ultimi la possibilità della conoscenza di Dio, per via di quella che poi sarà detta “rivelazione naturale” (cf. Rom 2,20) ed apre loro la possibilità della salvezza, paragonando Israele ad un olivo e i pagani a dei rami innestati in questo olivo buono (cf. Rom 11,16-24). In questo modo a poco a poco nel mondo verrà superata l'opposizione greca tra “cittadino” e “straniero”: il primo portatore di tutti i diritti e il secondo privo di qualsiasi diritto. Paolo poi mantiene la distinzione tra schiavo e cittadino libero, ma inserisce tra i due una relazione di amicizia; dice infatti al padrone Filemone di trattare lo schiavo Onesimo come se fosse Paolo stesso (cf. v. 17). In questa maniera verrà a poco a poco superata la convinzione che tra schiavo e uomo libero ci fosse una distinzione basata sulla “natura”, tanto che uno dei filosofi greci più illuminati, Aristotele, aveva potuto scrivere che alcuni sono “per natura” liberi e altri schiavi: e come il corpo è sottomesso alla mente così deve esserlo al padrone lo schiavo (cf. *Politica* I,4-6). Infine Paolo mantiene la distinzione tra uomo e donna, respirando il clima del suo tempo che del resto era – di nuovo – quello di tutto il mondo non solo ebraico ma anche greco, se pensiamo a quando scrive di nuovo Aristotele della donna, definendola - come lo schiavo – inferiore “per natura” al maschio, un uomo incompleto: come lo schiavo deve obbedire al padrone, così la donna deve obbedire all'uomo (cf. *Politica* I,13). E tuttavia Paolo inserisce un elemento interiore in questo rapporto: l'elemento dell'amore; il marito deve amare la moglie come Cristo ha amato la Chiesa, dando se stesso per lei, amandola come il proprio corpo (cf. Ef 5,28). Si arriverà così a poco a poco (in Italia solo il nuovo diritto di famiglia del 1975!) alla convinzione di una uguaglianza di dignità – che si riflette negli stessi diritti e medesimi doveri – tra uomo e donna.

Sarebbe stato impossibile però, per Paolo, raggiungere queste convinzioni se non avesse vissuto lui stesso, quotidianamente, l'esperienza della “fraternità”. Le comunità cristiane dei primi secoli si radunavano nelle case private, non essendo permesso costruire luoghi pubblici di culto e di ritrovo; nei primi decenni, si trattava di case messe a disposizione occasionalmente da parte di battezzati abbastanza facoltosi da disporre di sale ampie; successivamente si trattò di case adibite in modo permanente al ritrovo della comunità, che presero il nome di “domus Ecclesiae”, cioè “casa della comunità”.¹² Come è ovvio, dato anche il clima generale di persecuzione, le comunità cristiane erano piuttosto piccole: al massimo qualche decina di persone che si incontrava per celebrare l'eucaristia, leggere e commentare le Scritture, vivere l'amicizia e l'attenzione ai più poveri (cf. At 2,42-47). È in questa esperienza “calda” di Chiesa – poi andata in buona parte perduta dalla fine del IV secolo, con la pace religiosa, l'aumento enorme del numero dei battezzati e il sorgere delle parrocchie – che si sperimenta concretamente la “fraternità”, ossia il superamento delle diversità etniche, sociali e sessuali, sulla base di una fondamentale unità.

Nelle “Chiese domestiche” infatti i cristiani o i simpatizzanti (catecumeni) si incontravano fianco a fianco, pregavano assieme, celebravano e discutevano: “giudei e greci”, ossia cristiani provenienti dall'ebraismo e altri dal paganesimo; “uomini e donne”, poiché le comunità domestiche erano ovviamente miste e, anzi, spesso guidate e organizzate da donne dato il legame stretto tra donna e casa; “schiavi e liberi”, poiché se già la *oikia/domus* era una famiglia di sangue allargata, la “domus Ecclesiae” comprendeva battezzati di tutti gli strati sociali –

¹² Cf. il mio contributo «La Chiesa domestica dai Padri al Vaticano II», in R. FABRIS e E. CASTELLUCCI (edd.), *Chiesa domestica. La Chiesa-famiglia nella dinamica della missione cristiana*, San Paolo, Milano 2009, pp. 127-214.

cittadini o schiavi, ricchi o poveri, intellettuali o illetterati – che si riconoscevano nella comune categoria teologica di “fratelli”.¹³

Fu dunque nelle “domus Ecclesiae” che maturò a poco a poco la coscienza di una vera “uguaglianza” di fondo tra tutti i battezzati, a qualunque etnia, sesso, condizione sociale appartenessero. Le “domus Ecclesiae” furono in un certo senso le “culle” in cui sorse, attraverso la solidarietà quotidiana, la consapevolezza di una medesima dignità che precede le diversità. Dalla relazione interpersonale, e non solo dalla riflessione, emerse quella “rivoluzione” silenziosa che, nei secoli, porterà a fare “esplosione” strutture e mentalità ingiuste, quali la xenofobia, l’inferiorità naturale della donna, l’istituto della schiavitù. I cristiani delle comunità neotestamentarie e patristiche non si preoccupano ancora di denunciare l’ingiustizia delle strutture; cercano piuttosto di inserire dentro a queste strutture il grande principio della “carità”, incarnato da Gesù; sarà proprio l’*agape*, vissuta dentro alle relazioni tra stranieri, tra uomo e donna, tra schiavi e liberi, a corrodere gradualmente *dall’interno* le ingiuste strutture, creando quella consapevolezza della fondamentale uguaglianza di tutti gli esseri umani che è uno dei regali più apprezzati del cristianesimo all’umanità.

Occorrerà comunque una interazione con lo stoicismo e una riflessione più approfondita sull’unità del genere umano, per trasferire questa guadagnata “fraternità” dei cristiani all’intera famiglia umana. Il fatto però che la fede e il battesimo non fossero preclusi a nessuno – giudeo o pagano, schiavo o libero, uomo o donna – e che quindi tutti gli uomini fossero “potenzialmente” cristiani rese agevole questo passaggio, che sfocerà nell’elaborazione moderna del “diritto delle genti” e del “diritto naturale”. Si può quindi sottoscrivere quanto afferma uno studioso: rispetto alla democrazia greca, che riteneva detentori di pieni diritti solo i cittadini maschi della *polis*, «la rivoluzione morale (che) avvenne grazie all’avvento del cristianesimo (...) offrì le basi etiche della democrazia moderna, creando uno *status* morale per gli individui – in quanto figli di Dio – che finì per tradursi in uno *status* o ruolo sociale.¹⁴

4) Il valore della “laicità”

Il concetto di “laicità”, oggi spesso al centro di polemiche, è in realtà uno degli ingredienti irrinunciabili di ogni autentica democrazia e la mantiene equidistante dalle tentazioni “teocratiche”, dove il potere religioso occupa lo spazio del potere civile, sia dalle tentazioni “cesaropapiste”, dove al contrario il potere civile occupa lo spazio del potere religioso.

Il cristianesimo offrì un contributo riconosciuto da molti come essenziale alla formazione dell’idea della “laicità”: «al precetto evangelico del “date a Cesare quel che è di Cesare ed a Dio quel che è di Dio” si deve (...) la primogenitura del fondamentale principio della laicità delle istituzioni».¹⁵ In effetti Gesù, contro le tendenze teocratiche del suo tempo – alcuni giudei identificavano il Regno di Dio con il regno degli uomini – distingueva i due ambiti di competenza ed azione. Ma Gesù poteva farlo in quanto credeva in un Dio “creatore” del cielo e della terra, cioè in un Dio che ha dato una certa “autonomia” alle sue creature, le quali non sono la dilatazione di lui stesso ma una realtà “diversa” rispetto a lui, e “libera” nei suoi confronti (come dimostra il peccato: cf. Gen 3), sebbene derivante da lui. È in questa “relativa autonomia delle realtà temporali”, prospettata dalla Bibbia anche se poi spesso contraddetta nella prassi giudaico-cristiana, che si colloca il vero e proprio punto di aggancio dell’idea della “laicità” delle istituzioni civili.

¹³ Cf. J. RATZINGER, *La fraternità cristiana*, Queriniana, Brescia 2005 (= gdt 311).

¹⁴ L. SIEDENTOP, *La democrazia in Europa*, Einaudi, Torino 2001, p. 231.

¹⁵ G. ROMA, «Le radici cristiane nella Costituzione europea. Per una conciliazione fra spirituale e temporale», in AAVV, *Le radici giudaico-cristiane nella costituzione europea?*, Rubbettino, Catanzaro 2004, p. 60.

È utile in primo luogo confrontare come fanno molti, “laicità” e “laicismo”. Il *laicismo*, detto anche “laicità alla francese”, è l’opinione secondo la quale la religione riguarda la sola sfera privata e “spirituale” (= ciò che concerne direttamente l’“anima”) – dove è legittimo che si esprima – ma deve rimanere fuori dalla sfera pubblica e “concreta”, evitando di entrare in dibattiti su argomenti riguardanti la scuola, il lavoro, la cultura, la società, la politica. I rappresentanti religiosi non avrebbero dunque diritto ad intervenire su questioni di rilevanza “pubblica” e “sociale” – specialmente quando attraverso la risonanza dei *mass media* le loro opinioni rischierebbero di influenzare la pubblica opinione – ma possono esprimersi solo sulle questioni private, interiori, spirituali. Le religioni devono “occuparsi di Dio”, lasciando allo Stato di “occuparsi dell’uomo”, sia nella sua vita personale che in quella sociale.

La *laicità* è invece l’opinione secondo la quale tutti i soggetti sociali presenti nel territorio di uno Stato hanno il diritto di esprimersi sui diversi argomenti, privati o pubblici. I rappresentanti religiosi, come tutti gli altri responsabili delle formazioni sociali di qualunque matrice o entità, possono intervenire – a patto di muoversi nell’ambito della legalità – nei settori sui quali ritengano di poter offrire un contributo di idee e prassi a tutti gli altri cittadini. Lo Stato anzi, nelle sue articolazioni istituzionali, proprio perché “laico” e non “confessionale” né “antireligioso”, presterà ascolto a tutte le formazioni sociali, per ricavarne dati e orientamenti prima di prendere decisioni – anche attraverso le leggi – che riguardano il bene delle persone e il bene comune. Pur non potendo e non dovendo dare ragione a tutti, lo Stato ha il dovere morale di dare ascolto alle opinioni dei suoi cittadini, sia presi singolarmente che associati, siano essi credenti o non credenti.

A partire dunque dall’insegnamento di Gesù, i cristiani dei primi secoli hanno sempre prospettato per loro una “doppia cittadinanza” (cf. *Lettera a Diogneto*), senza avvertire una frattura tra l’essere buoni cittadini e l’essere buoni cristiani, se non nel caso di persecuzione da parte dello Stato; in tal caso, infatti, lo Stato impediva ai cittadini cristiani di professare la fede e li obbligava a praticare il culto agli dèi imperiali: era dunque uno Stato *laicista* e non laico.

Nel corso dei secoli, in Occidente, vi sono stati periodi nei quali lo Stato e la Chiesa si accusavano, a ragione o a torto, di reciproca ingerenza: sia di tipo *cesaropapista* (Carlo Magno, gli Ottoni e la lotta per le investiture, i prìncipi luterani, la Costituzione civile della Rivoluzione francese, il giuseppinismo, i regimi atei e anticristiani del sec. XX) sia di tipo *teocratico* (Gregorio VII, Innocenzo III e Bonifacio VIII, il regime di Calvino a Ginevra nel sec. XVI). Ma il mondo cristiano occidentale ha in generale sempre mantenuto, almeno in linea *teorica*, la distinzione tra i due poteri: anche quando i cesaropapisti ritenevano che fosse l’imperatore o il re a “delegare” il potere sacro e religioso al sacerdote; o quando i teocratici ritenevano che fosse vero l’inverso, cioè che entrambi i poteri fossero dati da Dio al papa, il quale delegava quello secolare all’imperatore. Si tratta comunque sempre di “due poteri”, che venivano esercitati da diversi soggetti. Invece in Oriente era molto meno presente la distinzione teorica dei “due poteri”, e si tendeva ad assommarli entrambi nella figura dell’imperatore, che era visto anche come la suprema autorità religiosa: per questo convocava e presiedeva i Concili, legiferava anche in materia religiosa, ecc.

Oggi esiste una vasta accoglienza, in Europa, del valore della “laicità” delle istituzioni e a mio parere esisterebbero anche gli strumenti per evitare aspre polemiche e potenziali invasioni di campo reciproche: basterebbe ricordare e accettare sia la necessaria interazione tra le Chiese e lo Stato sia la necessaria distinzione tra le due sfere di competenza.

“Dio” e “Cesare” si incontrano infatti nell’uomo concreto, che è nello stesso tempo creatura e cittadino. Per cui non si tratta di due ambiti separati. Gesù dice ai *medesimi* discepoli di dare a Dio ciò che è di Dio e a Cesare ciò che è di Cesare. Le Chiese hanno il diritto e il dovere, quando parlano di Dio, di favorire la crescita dell’uomo concreto: e qui incontrano anche altre

etiche e concezioni della vita; così come lo Stato ha il diritto e il dovere, quando parla dell'uomo, di favorirne la crescita in tutte le sue dimensioni, quindi anche in quella religiosa.

Le Chiese ritengono quindi che l'annuncio del Dio cristiano coinvolga anche una precisa concezione dell'uomo, nella sua vita personale e sociale. Al centro della fede cristiana vi è infatti un Dio che si fa uomo, e perciò "occuparsi di Dio" – o, se si vuole, essere fedeli a questo Dio – è nel contempo "occuparsi dell'uomo". La fede cristiana, se vuole essere coerente con se stessa, ha dunque un impatto etico; e attraverso l'etica entra inevitabilmente a contatto con le sfere culturali, sociali e politiche. L'essere umano del resto è "uno", e non è fatto "a strati": la sfera della fede investe tutte le altre sfere e tra di esse esiste una connessione reciproca. Non spetta invece alle Chiese entrare nelle questioni strettamente tecniche e strategiche e nelle determinazioni di tipo partitico, limitandosi a richiamare nella teoria e testimoniare nella pratica i *valori* in gioco nei diversi ambiti. Ma questi valori, quali che siano, non può non richiamarli e testimoniarli, siano graditi o meno a chi detiene il potere civile.

Sono i valori della democrazia e della laicità l'alveo nel quale vengono espressi i due grandi principi della sussidiarietà e della solidarietà, che ispirano gran parte delle Costituzioni degli Stati europei, dove si cerca di coniugare la libera iniziativa dei nuclei sociali "di base" con l'istanza della giustizia verso coloro che non hanno gli strumenti per assumere iniziative. Il principio di *sussidiarietà*, nella sua forma più semplice – così come è entrato nella Dottrina sociale della Chiesa a partire dall'enciclica *Quadragesimo anno* di Pio XI (1931) – prevede infatti che i soggetti sociali vengano "prima" dello Stato e si organizzino nei vari campi della convivenza umana: dall'educazione alla sanità, dall'assistenza alla cultura; lo Stato interviene a controllare e "sussidiare" l'iniziativa che parte "dal basso", quando ciò è richiesto dal bene comune. Questo principio evita la deriva statalista e valorizza la libertà degli individui e dei gruppi sociali, favorendone e sostenendone le iniziative. Il principio di sussidiarietà va però correlato con quello di *solidarietà*, che funge quasi da contrappeso, valorizzando a sua volta la giustizia sociale e limitando i possibili eccessi della libertà individuale; la solidarietà, attraverso interventi dello Stato e dei gruppi sociali, colma le disparità e le insufficienze di coloro che da soli non potrebbero assumere iniziative, per mancanza di mezzi. La tradizione giudaico-cristiana ha contribuito non solo a coniare i due principi – rispettivamente attraverso l'idea della "libertà" individuale e della "carità" verso il prossimo – ma ha offerto anche, insieme ad altri soggetti, traduzioni apprezzate e originate in Europa: come le scuole, le università, gli ospedali, gli orfanotrofi; e oggi i luoghi di accoglienza degli immigrati, delle ragazze-madri, dei disagiati, dei tossicodipendenti.

Conclusione

Una brevissima osservazione finale sarà sufficiente, data la "molta carne al fuoco" esposta. Ho provato a tracciare, così come lo vedo io, un piccolo panorama dell'apporto di idee e prassi offerto dalla tradizione giudaico-cristiana alla formazione di alcuni grandi valori che costituiscono i pilastri della cultura europea. È già emerso più volte che questo apporto non coincide con il comportamento delle Chiese cristiane, a volte certo coerente ma altre volte contraddittorio rispetto ai valori posti da loro stesse in movimento con la predicazione del Vangelo e l'esperienza cristiana. Una panoramica di questo tipo non dovrebbe dunque alimentare né una sorta di trionfalismo cristiano né una specie di laicismo anticristiano, ma vorrebbe semplicemente porre in luce il contributo di idee offerto finora dal Vangelo alla cultura europea e il potenziale apporto che esso può continuare ad offrire anche nel presente e nel futuro.

Bibliografia

AAVV, *Le radici giudaico-cristiane nella costituzione europea?*, Rubbettino, Catanzaro 2004, pp. 98.

ARCELLI F., «L'Europa di domani e le sue radici. Valore e importanza di un richiamo alla tradizione cristiana», in AAVV, *Le radici giudaico-cristiane nella costituzione europea?*, Rubbettino, Catanzaro 2004, pp. 11-15.

BORGHESE F., «I valori occidentali della Cristianità sono un patrimonio comune europeo o un vincolo allo sviluppo sociale interno?», in AAVV, *Le radici giudaico-cristiane nella costituzione europea?*, Rubbettino, Catanzaro 2004, pp. 17-20.

BUCALO P.P., «Trattato costituzionale europeo: ma di quale cristianesimo stiamo parlando?», in AAVV, *Le radici giudaico-cristiane nella costituzione europea?*, Rubbettino, Catanzaro 2004, pp. 21-23.

BUSIA G., «Piuttosto che generare divisioni e incomprensioni è meglio rinunciare alle “radici cristiane”», in AAVV, *Le radici giudaico-cristiane nella costituzione europea?*, Rubbettino, Catanzaro 2004, pp. 25-29.

CLEMENTI F., «La Costituzione europea: vittima di (anti-storiche) “guerre di religione”», in AAVV, *Le radici giudaico-cristiane nella costituzione europea?*, Rubbettino, Catanzaro 2004, pp. 31-33.

DA EMPOLI S., «Un “no” liberale alle “radici cristiane” nel Trattato costituzionale europeo», in AAVV, *Le radici giudaico-cristiane nella costituzione europea?*, Rubbettino, Catanzaro 2004, pp. 35-41.

D'ERME M., «L'Europa o è cristiana o non è Europa: i segni concreti originati dalle radici cristiane», in *L'Osservatore Romano*, del 10 settembre 2003.

EICHBERG F., «Eurovalori: il dibattito sulle radici giudaico-cristiane», in AAVV, *Le radici giudaico-cristiane nella costituzione europea?*, Rubbettino, Catanzaro 2004, pp. 43-48.

FACCIOLI PINTOZZI L. e ZAGARI C., «Il dibattito sulla religione all'interno della convenzione sul futuro dell'Unione Europea», in AAVV, *Le radici giudaico-cristiane nella costituzione europea?*, Rubbettino, Catanzaro 2004, pp. 49-57.

KAGAN D., *Pericle di Atene e la nascita della democrazia*, CDE, Milano 1991.

ROMA G., «Le radici cristiane nella Costituzione europea. Per una conciliazione fra spirituale e temporale», in AAVV, *Le radici giudaico-cristiane nella costituzione europea?*, Rubbettino, Catanzaro 2004, pp. 59-73.

SIEDENTOP L., *La democrazia in Europa*, Einaudi, Torino 2001, p. 231.

STERPA A., in «Stati Uniti d'Europa. Laici o pluriconfessionali?», in AAVV, *Le radici giudaico-cristiane nella costituzione europea?*, Rubbettino, Catanzaro 2004, pp. 75-86.

TEXIER P., «Diritti fondamentali: una lotta sempre aperta», in AAVV, *Stato del mondo*, Il Saggiatore, Milano 1996, p. 38.

TUFARELLI F., «Il dibattito in Convenzione fra radici cristiane e status delle Chiese», in AAVV, *Le radici giudaico-cristiane nella costituzione europea?*, Rubbettino, Catanzaro 2004, pp. 87-92.

ZAMAGNI S., «A proposito delle radici dell'identità europea. Una prospettiva economica di sguardo», in A. OLMI (ed.), *L'eredità dell'Occidente. Cristianesimo, Europa, Nuovi mondi*, Nerbini, Loreto 2010, pp. 97-115.